59e ANNÉE (6e SÉRIE) — N° 45 — 10 NOVEMBRE 1949

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Directeur

Mgr F.-M. CATHERINET
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Codirecteur

CHRONIQUE DE THÉOLOGIE

Troisième article :

INCARNATION ET REDEMPTION

SOMMAIRE

I. — INCARNATION. — 1. Daffara, *De peccato originali et de Verbo incarnato Redemptore.* — 2. Bozzola et Greppi, *De Verbo incarnato ; de Gratia et de Virtutibus.* — 3. *La primauté du Christ*, d'après Col. I, 15-20 : *a*) *l'opinion thomiste*, d'après Daffara et Bozzola ; *b*) *l'influence du Christ sur les anges*, exégèse du P. Prat ; *c*) Benoist d'Azy, *Les anges devant le mystère de l'Incarnation.* — 4. A Durand, *La liberté du Christ dans son rapport à l'impeccabilité.*

II. — CHRIST ET CORPS MYSTIQUE. — 1. Em. Mersch, *La théologie du corps mystique :* a) *Unité du Christ et des membres ;* b) *Création, justice et péché originels ;* c) *l'Incarnation ;* d) *la Rédemption ;* e) *Le mystère de la Trinité ;* f) *le Surnaturel.* — 2. Em. Mersch, *Morale et Corps mystique* (3e édition). — 3. *Corps mystique et Eglise :* Em. Mersch (*op. cit.*) et R. Hasseveldt, *Le mystère de l'Eglise : « in Christo et in Ecclesia ».*

III — RÉDEMPTION. — J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption dans la théologie contemporaine :* 1. Le problème de la tradition catholique ; — 2. Problèmes de théologie positive ; — 3. Problèmes de théologie systématique.

I. — **Incarnation**

1. — Dans l'article précédent (21 juillet, p. 449 et s.), nous avons annoncé le *De peccato originali et De Verbo incarnato Redemptore*, du P. DAFFARA, O. P., dont trois ouvrages antérieurs ont déjà fait l'objet d'une recension [1].

On saisit pourquoi l'auteur a voulu joindre le traité du *Péché originel* à celui du *Verbe incarné Rédempteur :* en détruisant la justice originelle, le péché d'Adam appelle, dans les desseins de la miséricorde divine, l'Incarnation rédemptrice. En bon thomiste, le P. D. insiste sur le caractère essentiellement rédempteur de l'Incarnation : il en étudie successivement la possibilité, la nécessité, la finalité.

La christologie proprement dite se déroule selon l'ordre et les principes de la *Somme :* existence du mystère du Verbe incarné, humanité et divinité du Christ ; mode d'union, l'union hypostatique ayant été réalisée entre la nature humaine et le Verbe dès le premier instant de la conception du Christ ; perfections de la nature humaine, plénitude de la grâce et des vertus, grâce capitale, science et toute-puissance du Christ ; défauts co-assumés, respectant l'impeccabilité absolue du Christ. Enfin les différentes conséquences de l'union hypostatique sont brièvement examinées : communication des idiomes, unité d'être, dyothélisme, opération théandrique, mérite du Christ, sa soumission au Père, sa prière, son sacerdoce, sa prédestination, sa filiation naturelle et non adoptive. L'Incarnation du Fils de Dieu nous impose le devoir d'adorer, d'une unique adoration de latrie, à la fois la divinité et l'humanité du Christ : de là deux conclusions, l'une relative au culte du Sacré-Cœur, l'autre concernant le culte dû aux reliques, aux images du Christ et à la Croix. Cette dernière question appelle tout naturellement la question parallèle du culte des saints, des reliques et des images. Et la christologie se clôt sur le chapitre relatif à la médiation du Christ.

La sotériologie est encore un fidèle commentaire de la *Somme.* C'est dire qu'elle étudie avec S. Thomas « ce qui concerne l'entrée du Christ dans le monde », c'est-à-dire la Mariologie qu'on pourrait appeler terrestre ; puis « ce qui concerne la sortie du Christ de ce monde », c'est-à-dire la passion du Sauveur, ses effets et la mort de l'Homme-Dieu. L'auteur donne, à cette occasion, une heureuse précision sur l'essence même du sacrifice du Christ ; les conclusions spéculatives de S. Thomas y sont justifiées par l'Ecriture :

Un double élément doit être distingué dans le sacrifice : l'élément *intérieur*, qui est comme l'âme du sacrifice, l'élément *extérieur* signifiant l'oblation intérieure faite de charité, de piété, d'obéissance. Ces deux éléments se rencontrèrent dans le Christ. L'élément intérieur existait au degré suprême : toute la vie du Christ fut charité, obéissance, piété envers le Père qui l'envoya en ce monde : *La nourriture du Christ fut de faire la volonté du Père et d'accomplir son œuvre* (Jo., IV, 34). « Entrant dans le monde, il dit (au Père) : Vous n'avez pas voulu d'hostie ni d'oblation (purement extérieures et légales) ; mais vous m'avez formé un corps. Les holocaustes pour le péché ne vous ont pas plu : alors j'ai dit : Me voici... pour faire, ô Dieu, votre volonté » (Hebr., X, 5-7). L'Ecriture montre à plusieurs reprises que Dieu répudia les sacrifices purement extérieurs (Ps. XXXIX, cité par l'auteur de l'ép. aux Hébreux, X, 5 sq. ; Ps. XLIX, 9 sq. ; Is., I, 11 sq. ; Jér., XVII, 22, etc.). L'obéissance du Christ est mise en relief dans Rom., V, 19 et dans Phil., II, 8, où il est dit : « Il s'est humilié lui-même, s'étant fait obéissant jusqu'à la mort et la mort de la croix. »

L'*élément extérieur* du sacrifice du Christ, pour être au niveau de l'adoration intérieure et l'exprimer parfaitement d'une manière sensible, fut la passion et la mort sur la croix. Par elles-mêmes, la passion et la mort ne seraient pas un sacrifice ; mais prises pour manifester l'amour et l'obéissance illimitée du Christ pour le Père, elles constituent un sacrifice admirable. En acceptant de mourir sur la croix, le Christ a offert sa vie physique en l'honneur

[1] Marcolinus DAFFARA, O. P. — *De Peccato originali et de Verbo Incarnato.* — In-8 de XXIV-462 p., Turin, Marietti, Paris, Lethielleux, 1948.

de Dieu, afin de manifester sa totale sujétion au Père et de rendre public le désir très ardent qui l'animait de glorifier le Père, de Lui réconcilier tout l'univers et de réparer l'offense des pécheurs. En tant qu'elles lui furent infligées par les bourreaux, la passion et la mort ne furent pas un sacrifice ; mais un crime abominable ; en tant que lui-même les choisit et les accepta en conformité avec la volonté du Père (Jo., x, 18) pour signifier extérieurement l'amour qui dévorait intérieurement son âme, elles furent un sacrifice incomparablement agréable à Dieu, sacrifice « de suave odeur » (Eph., v, 2 ; cf. S. Thomas, IIIa, q. 48, a. 3, ad 3).

Sans doute, toute la vie du Christ fut en quelque sorte un sacrifice ; ces éléments intérieurs et extérieurs existèrent toujours dans le Christ, car toute sa vie fut amour et obéissance et témoignage extérieur de cet amour et de cette obéissance ; cependant le sacrifice suprême, qui fut la perfection et la consommation de tous les autres, le sacrifice qui inaugura la Nouvelle Alliance, fut le sacrifice de la croix, ardemment désiré par lui (Luc, xxii, 15), afin de manifester son amour pour son Père et pour nous qu'il souhaitait réconcilier avec le Père (Jo., xiii, 1).

Dans le ciel, ce sacrifice se continue jusqu'à la consommation des siècles, parce que jusqu'à la consommation des siècles il a l'efficacité de sauver ceux qui croient en Lui (cf. Hebr., vii, 24 sq ; I Jo., ii, 1). Jésus est prêtre pour l'éternité (Hebr., vii, 21). Les mêmes actes intérieurs d'amour et d'obéissance, il les offre toujours au Père, manifestés par des actes extérieurs d'adoration, d'action de grâces et d'intercession, et signifiés surtout par les cicatrices qui manifestent extérieurement encore l'acte par lequel il s'est offert lui-même dans son unique sacrifice de la croix. Ainsi il vit toujours afin d'intercéder pour nous (Hebr., vii, 25). En nous appliquant ses mérites, ce sacrifice se prolongeant dans le ciel est aussi d'une certaine façon expiatoire pour nos péchés. Mais à la fin du monde, tous les élus une fois mis en possession du ciel, le sacrifice du Christ perpétuellement offert ne sera plus qu'un sacrifice d'action de grâces et d'adoration.

Il était utile de traduire cette belle page qui condense si heureusement un enseignement dont l'utilité est grande, non seulement au théologien, mais encore au prédicateur et au pasteur d'âmes.

Les deux derniers chapitres traitent de l'exaltation du Christ et de l'exaltation de sa Bienheureuse Mère. Ce parallélisme, fondé sur la révélation elle-même, est peut-être le meilleur fondement doctrinal des prérogatives de Marie dans la gloire : assomption, intercession et médiation universelle.

Les qualités que nous avions relevées dans les ouvrages précédents du P. Daffara se retrouvent ici : clarté, méthode, mélange heureux de la spéculative et de la positive, bibliographie choisie avec discernement, fidélité au thomisme toujours teintée cependant d'une grande bienveillance à l'égard des opinions divergentes.

2. — Des quatre volumes qui composent le Cours de théologie publié à Naples par des professeurs jésuites de la Faculté de Chieri, trois ont déjà été présentés à nos lecteurs. Voici le t. iii qui complète la série. Il renferme deux traités, *De Verbo incarnato* du P. Bozzola (ce qui lui vaut sa place dans la présente chronique) et le *De Gratia et de Virtutibus* du P. Greppi [2].

La christologie est condensée en quatre articles où cependant tout l'essentiel de la doctrine est exposé clairement et dans un ordre d'une logique parfaite. Les bases scripturaires et patristiques ont reçu un développement proportionnellement plus considérable que les thèses proprement scolastiques; et c'est un bien car l'étudiant comprendra mieux l'influx surnaturel de la révélation et de la tradition dans l'origine et la proposition de plus en plus précise de la croyance primitive. Vérité de l'Incarnation, union hypostatique (en ce qui concerne l'explication philosophique, l'auteur se rallie à la thèse de Billot), conséquences de l'union hypostatique, défauts et perfections de l'humanité du Christ : tel est le cadre dans lequel l'auteur a su faire tenir toute la doctrine christologique.

La sotériologie est plus condensée encore : dans un premier article, la fin et la nécessité de l'Incarnation est rattachée, comme chez le P. Daffara, au salut du genre humain. Un second article étudie la satisfaction et le mérite du Christ médiateur, qui devient, par son sacrifice, le « Chef du corps mystique ».

La mariologie est, elle aussi, succinctement exposée : trois articles résument la théologie : 1° de la maternité divine de celle que Dieu, de toute éternité, a prédestinée à devenir Mère de Dieu et qu'ont annoncée les prophéties et les types de l'A. T. ; 2° des prérogatives de Marie : immaculée conception, sainteté parfaite, science, virginité perpétuelle, assomption, royauté ; 3° de la maternité spirituelle à l'égard des hommes et de la médiation universelle. Deux appendices : S. Joseph et le Culte des saints.

Ce traité est, dans sa brièveté, assez complet pour fournir aux séminaristes les éléments d'une solide pénétration de la doctrine catholique et même les orienter vers les meilleures études contemporaines — citées à bon escient — où ils pourront perfectionner cette pénétration.

3. — La publication de ces deux manuels nous fournit l'occasion, soit de répondre à certaines questions qui ont été posées, soit de préciser certains aspects de la doctrine à la lumière de quelques articles récents.

a) Le P. Daffara et le P. Bozzola ont insisté sur la finalité rédemptrice de l'Incarnation. On nous a objecté, à ce sujet, le texte de l'épître aux Colossiens, i, 15 - 20, texte unique peut-être dans les écrits de S. Paul, affirmant une primauté absolue et inconditionnée du Christ.

[Il] est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature ; car c'est par lui que toutes choses ont été

[2] Cursus theologicus a professoribus facultatum Cheriensis et Kurulitanæ exaratus. — Vol. iii. Carolus Bozzola, S. J. — *De Verbo Incarnato*. Crescentius Greppi, S. J. — *De Gratia et Virtutibus*. — In-8 de 505 p., Naples, D'Auria, 1948.

Sur les ouvrages précédents, voir *Ami*, 1948, p. 478 ; 1949, p. 32. — Du traité *De Gratia*, nous ne pouvons, présentement du moins, que dire quelques mots. Traité remarquable, non seulement en raison d'un exposé clair et méthodique de la doctrine, mais encore et peut-être surtout pour l'heureuse utilisation des données scripturaires et patristiques ainsi que pour une bibliographie aussi actuelle et aussi complète que peut le comporter un simple abrégé de théologie.

Dans la partie doctrinale, l'auteur s'attache principalement à mettre en relief l'enseignement officiel de l'Eglise. Les controverses d'école passent, habituellement même dans la typographie, au second plan. On ne s'étonnera cependant pas de voir l'auteur, même sur ce plan inférieur, défendre avec conviction les thèses chères aux molinistes.

Ce traité *De Gratia* comprend deux parties : 1° La grâce actuelle (existence, nécessité, gratuité, distribution, efficacité) ; 2° La grâce habituelle (justification, mérite). Le traité *De Virtutibus* s'attache aux trois vertus théologales : 1° Foi (acte, objet propriétés) ; 2° Espérance ; 3° Charité.

créées dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, soit trônes, soit dominations, soit principautés, soit puissances : tout a été créé par lui et en lui ; et lui-même est avant tous et tout subsiste en lui. Et lui-même est le chef du corps de l'Eglise ; il est le principe, le premier-né d'entre les morts, afin qu'en toutes choses il garde la primauté. Parce qu'il a plu (au Père) que toute plénitude habitât en lui ; et par lui de se réconcilier toutes choses, pacifiant par le sang de sa croix soit ce qui est sur terre, soit ce qui est dans les cieux.

Dans la première partie du texte (℣℣. 15-17), l'apôtre parle des relations du Christ, *en tant que Dieu*, avec l'univers. Dans sa divinité, en tant que Verbe, le Christ est l'image de Dieu, l'Invisible, image parfaite alors que nous ne sommes que des images imparfaites ; il est le premier engendré de toute créature, c'est-à-dire comme l'explique S. Paul lui-même quelques lignes plus loin, préexistant à tous [3]. Dans cette préexistence se trouvent inclus à la fois la transcendance de la nature divine du Christ et son domaine souverain sur toutes choses. Mais, si relative que soit dans son expression l'image de « premier-né » (puisqu'elle inclut l'idée d'un terme extérieur au Fils), elle s'appuie sur une perfection absolue, indépendante de l'existence des créatures. En tout cela, il n'est donc pas question de l'Incarnation comme telle, et donc ce texte ne saurait être apporté pour prouver que l'Incarnation est la première des œuvres *ad extra*.

La deuxième partie du texte concerne le rapport du Christ aux homme rachetés, à l'Eglise. Le Christ est « *chef du corps de l'Eglise* », c'est-à-dire qu'il a la primauté et la suprématie sur tous les rachetés, « principe, premier - né d'entre les morts ». Le Christ, pour être élevé sans comparaison au-dessus de ceux qu'il associera à son triomphe, n'en appartient pas moins, par son humanité glorifiée à la catégorie des ressuscités. Il nous a tous précédés dans sa résurrection glorieuse et il est cause de notre résurrection par laquelle nous sommes arrachés à la mort. Ainsi il tient la primauté en tout : sur toute créature [4], sur les rachetés, cause à la fois de l'existence des créatures et de notre rédemption. La raison de cette primauté est qu' « il a plu (au Père) que la plénitude habitât en lui », plénitude non seulement de la grâce, mais de la divinité elle-même. Et il a plu au Père de « se réconcilier toutes choses par lui, pacifiant par le sang de sa croix soit ce qui est sur la terre, soit ce qui est dans les cieux. » Le Christ médiateur, par son sang répandu sur la croix, devient ainsi par son incarnation rédemptrice, le centre vers lequel sont ordonnées toutes choses en vue de leur réconciliation avec Dieu. S. Paul résume en une formule lapidaire ces divers rapports du Fils avec le monde : « Tout est *par* lui, tout est *en* lui, tout est *pour* lui ». Il est la cause *efficiente*, la cause *exemplaire*, la cause *finale* de tous les êtres. Mais rien, dans ces expressions, ne nous autorise à rapporter ces prérogatives au Verbe, en tant qu'il est fait homme, à dire que Dieu a voulu *d'abord* que toute plénitude habitât dans le Christ avant de vouloir réconcilier toutes choses par lui. Le sens obvie est que, par un seul acte unique de complaisance, le Père a voulu que, dans le Christ, habitât la plénitude et que par lui tout soit réconcilié. Il n'y a qu'un seul objet de la divine volonté : l'incarnation rédemptrice, l'incarnation ordonnée à la rédemption.

Telle est la position thomiste, que nos deux manuels proposent comme *plus probable*. Il ne nous semble pas qu'on puisse tirer de Col., I, 15-20, un argument apodictique en faveur de l'opinion scotiste, défendue par tant d'excellents théologiens, selon laquelle, si le péché n'avait pas existé, Dieu se serait néanmoins incarné. Opinion très respectable cependant et dont le P. Daffara confesse la beauté et la dignité. Cette opinion, en effet, « place l'Homme-Dieu au centre de l'univers et règle l'ordre des événements indépendamment de toute circonstance contingente. C'eût été chose digne de Dieu si Dieu l'avait voulu ainsi. De plus, l'opinion scotiste n'a qu'un but, rehausser le plus possible l'honneur du Christ » [5].

Est-ce à dire que l'honneur du Christ soit amoindri dans l'opinion thomiste ? Dans cette opinion, le Christ demeure le centre de l'univers : il en est le créateur, comme Dieu ; le restaurateur, comme Homme-Dieu. Mais, de plus, en plaçant dans notre misère le motif de l'Incarnation, il semble qu'on fasse mieux ressortir la gratuité de l'intervention miséricordieuse de Dieu, se faisant homme pour nous sauver. En outre, la distinction de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel est mieux gardée, puisqu'en l'absence de l'Incarnation, on conçoit un univers parfait en soi. D'où il suit que, dans l'opinion thomiste, l'Incarnation apparaît avec un caractère vraiment surnaturel, de liberté et de gratuité totale.

b) Le problème n'est pas pour autant résolu dans sa totalité. L'opinion thomiste rend difficilement compte de l'influence du Christ, Homme-Dieu, sur les anges. Et pourtant sa primauté, même à cet égard, est nettement affirmée par S. Paul, non seulement dans Col., I, 16, mais dans Eph., I, 21 et peut-être I Cor., XV, 24 et Rom., VIII, 28.

— Qu'on veuille bien examiner les deux derniers textes (I Cor. et Rom.) et l'on s'apercevra bien vite que l'apôtre n'y vise pas les esprits angéliques proprement dits. Dans I Cor., ce sont « les forces hostiles au Christ, de quelque nature qu'elles soient et de quelque nom qu'elles s'appellent »... Dans Rom. « les anges, les principautés et les puissances... étant séparées, d'après la meilleure leçon reçue, il n'y faut chercher que des forces morales ou des influences surhumaines d'un ordre quelconque » [6].

Dans la double énumération de Col., I, 16 et d'Eph., I, 21, S. Paul laisse bien entendre une diversité de rangs, de rapports, de fonctions dans la hiérarchie céleste, mais ne nous apprend pas en quoi consiste cette hiérarchie. Son but est autre : il veut établir que Jésus-Christ, comme Dieu, est le créateur de tous les anges, et que, comme homme, il est le chef de toutes les puissances célestes, quelque haut placées qu'on les imagine. Mais il ne s'ensuit pas que, dans la pensée de S. Paul, la grâce des anges dérive du Christ.

[3] Αὐτός ἐστι πρὸ πάντων (℣. 17). — On lira avec attention l'exégèse du πρωτότοκος πάσης κτίσεως (℣. 15) dans *La Théologie de S. Paul*, du P. Prat, t. I, 17 éd., 1930, p. 345-346, notes.

[4] « Les mots πάσης κτίσεως doivent s'entendre non au sens collectif (de toute la création), mais au sens distributif (de toute créature) ». Prat, *op. cit.*, p. 345, note 1, A, c.

[5] *Op. cit.*, p. 130, n. 59.

[6] Cf. Prat, *op. cit.*, p. 350-351.

Rien ne nous autorise, écrit le P. Prat, à prétendre que la pacification universelle (cf. Col., I, 20), produite par la mort du Fils et à laquelle les anges eux-mêmes ont eu part, soit une réconciliation des anges avec Dieu plutôt qu'une réconcilation des anges avec les hommes jusque-là rebelles à Dieu. Il en résulte que la qualité de chef par rapport aux anges n'entraîne pas une communauté de vie surnaturelle, mais simplement une prééminence de dignité et d'honneur. Dieu a placé son Fils *au-dessus* de toutes les puissances célestes et il l'a donné pour *tête* à l'Eglise qui est son corps (Eph., I, 21-22). Aussi le Christ n'est pas de la même manière chef des hommes et chef des anges : comme ceux-ci font partie de son royaume, il peut bien être appelé leur chef ; mais il ne leur communique pas l'influx vital, parce qu'ils n'appartiennent pas à son corps mystique [7].

Ici donc encore, simple prééminence du Christ, la question d'une grâce dérivée du Christ Homme-Dieu dans la vie surnaturelle des anges demeurant en dehors des perspectives de S. Paul et laissée à la libre discussion des théologiens.

c) La dissension entre thomistes et scotistes sur le motif de l'Incarnation reste d'ailleurs un problème très secondaire dans l'ensemble des rapports du Christ avec les anges. Ces rapports, Dom Paul Benoist d'Azy les étudie dans une brochure [8] qui développe certaines idées de sa thèse *Le Christ et ses Anges dans l'œuvre de S. Thomas* [9]. En remontant à la pensée directrice du Docteur Angélique en cette matière, on constate qu' « il insiste peu sur le courant descendant du Christ vers les anges et il le réduit à un influx secondaire d'illumination ; mais — et en ceci il est l'écho fidèle de la Révélation — il marque fortement l'orientation « ascendante » du monde angélique vers le Christ Rédempteur des hommes et Roi des anges, source de lumière et de joie » (p. 25).

L'Ecriture indique obscurément que les saints anges ont dû prévoir le mystère de l'Incarnation. L'Etat bienheureux dans lequel, depuis leur épreuve ils se trouvent, laisse supposer qu'admis à contempler Dieu ouvertement ils n'ont pu ignorer complètement l'œuvre divine par excellence, nœud des rapports entre Dieu et le monde, l'Incarnation. Faisant allusion au texte de Eph., I, 10, [10] et rappelant le service apporté par les anges aux hommes pour assurer leur salut (Hebr., I, 14) [1], l'auteur conclut : « Notre salut tout entier vient du Christ... C'est donc pour lui que, dès le début, ont « travaillé » les anges ; et en même temps ils travaillaient pour nous et pour eux, dans la joie de notre délivrance. refaisant l'unité de la société surnaturelle qu'avait compromise le péché » (p. 6).

Les Pères — les Pères grecs et, chez les latins S. Jérôme — sont peu prolixes et surtout peu affirmatifs sur ce sujet. Mais S. Augustin est très net et si parfois sa doctrine s'appuie sur des exégèses inexactes, sa pensée reste favorable à une connaissance anticipée du mystère de l'Incarnation par les anges. Un texte suffira : « Les anges n'ignoraient pas en effet le mystère du royaume des cieux qui nous a été révélé en temps opportun pour notre salut ; ils savaient qu'au retour de notre pèlerinage nous devons entrer dans leur société » [2]. La prévision du mystère s'est faite dans la « vision matutinale » [3] dans le Verbe et de toutes choses dans le Verbe. Mais la réalisation de l'Incarnation a entraîné pour les anges un supplément de lumière.

Le développement théologique au Moyen Age veut préciser certains points de détail. Alors que Pierre Lombard admet encore la possibilité d'un progrès dans la connaissance de l'Incarnation en la justifiant par un accroissement de vision béatifique [4], ses commentateurs abandonnent rapidement tout progrès dans la béatitude essentielle, soit en intention, soit en extension. Il leur faut donc expliquer différemment le progrès dans la connaissance du mystère du Verbe Incarné. S. Bonaventure distingue une « *gratia fixa* » immuable et une « *gratia fluens* » donnée selon les temps et les lieux [5]. S. Thomas ne voit aucun accroissement possible dans la vision de Dieu [6]. Chaque ange, au moment de sa confirmation en grâce, a atteint la perfection essentielle de sa béatitude. Mais la vision béatifique, dans la vision de la déité, embrasse « les mystères de grâce qui dépendent de la pure volonté de Dieu » [7], par conséquent l'économie du plan surnaturel et, en premier lieu, l'Incarnation. S. Thomas admet cependant que certains anges ont connu ce mystère plus parfaitement que d'autres et leur ont ensuite communiqué leur connaissance sous forme d'illuminations [8]. Nous pouvons donc retenir que S. Thomas accorde à tous les anges, dès le début, une certaine connaissance de l'Incarnation. Moyen de salut pour les hommes, l'Incarnation a été révélée aux anges dans la mesure où ceux-ci devaient y collaborer. Et nous revenons par là à la pensée directrice de l'Angélique Docteur : l'orientation ascendante des anges vers le Christ [9].

Cette pensée se retrouve tout au long des affirmations consacrées par S. Thomas au rôle des anges dans la préparation messianique [10] et dans la réalisation de cette société unique dont l'unique Chef est Jésus-Christ [1]. C'est la grande pensée au-

[7] Id., *ibid.*, p. 351-352.

[8] Dom Paul Benoist d'Azy, O. S. B. — *Les Anges devant le mystère de l'Incarnation* (extrait du *Bull. de litt. ecclés.*, 1948, avril-sept.). — In-8 de 40 p., St-Benoit d'Encalcat, Dourgne, Tarn.

[9] Voir *Ami*, 1948, p. 656.

[10] Eph., I, 10 : « instaurare omnia in Christo, *quæ in cœlis*, et quæ in terra sunt, in ipso ».

[1] Hebr., I, 14 : « Nonne omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium *missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis ?* »

[2] *De Gen. ad litt.*, l. v, c. 19, n. 38 ; *P. L.*, t. 34, col. 334. L'auteur cite d'autres textes, notamment *Enchiridion*, n. 56, 61, 62, 63, 64 ; *P. L.*, t. 40, col. 258 sq. ; *De civ. Dei*, l. XII, c. 1 ; t. 41, col. 349.

[3] D'après S. Augustin, la connaissance « matutinale » est celle que les anges possèdent par la vision béatifique ; la connaissance « vespérale », celle que leur donnent les espèces de la science infuse. *De Gen. ad. litt.*, l. III, c. 8 ; l. IV, c. 22 ; l. v, c. 18 ; *P. L.*, t. 34, col. 269 sq. ; 311 sq. ; 334 ; *De civ. Dei*, l. XI, c. 7 ; t. 41, col. 322-323. Cf. S. Thomas, Ia, q. 58, a. 6 et 7.

[4] Voir *Sent.*, surtout l. II, dist. 40 ; *P. L.*, t. 192, col. 673-675.

[5] *In II Sent.*, dist. 11, dub. 2 et *III Sent.*, dist. 25, a. 1, q. 2.

[6] *In II Sent.*, dist. 11, q. 2, a. 1 ; *Sum. theol.*, Ia, q. 62, a. 9.

[7] *Sum. theol.*, Ia, q. 57, a. 5.

[8] Id., *ibid.*, a. 1.

[9] Voir, pour plus de développements, *Le Christ et ses anges dans l'œuvre de S. Thomas*, p. 7, 50, 55, 61, 63, etc.

[10] Préparation lointaine soit dans le gouvernement général du monde, soit dans l'histoire du peuple juif ; préparation plus immédiate dans le rôle d'anges gardiens.

[1] A cette conception fondamentale se sont rattachées des idées incontrôlables : égalité numérique des anges et des hommes, substitution des hommes élus aux anges

gustinienne de l'*Unique Société* : « A un corps unique, il faut une seule tête, à une société unique, un seul chef. De par l'union hypostatique, le Christ est Roi de Anges comme des hommes. La Rédemption le constituant notre Sauveur lui confère un droit nouveau sur les anges mis à son service [2]. Comment admettre qu'un tel chef n'ait pas été connu et aimé par avance ? » (p. 31).

4. — Le P. Alexandre DURAND s'est efforcé d'éclairer un point obscur de la christologie : la liberté du Christ dans son rapport à l'impeccabilité [3]. On connaît les données de ce problème, véritable *crux theologorum.* A vrai dire l'obéissance *libre* du Christ au *précepte* du Père dans l'acceptation de la passion et de la mort sur la croix (cf. Jo., x, 17, 18 ; Phil., II, 8) ne présente de difficulté réelle ni du côté de la plénitude de grâce dans l'âme du Christ, ni même du côté de l'union hypostatique, mais uniquement en raison de la vision béatifique dont jouissait l'âme du Christ.

L'article du P. Durand ne s'attarde pas à cette considération pourtant essentielle. Il insiste, avec raison, sur le caractère de la liberté dans une volonté unifiée dans le bien.

Si le pouvoir de choisir constitue une modalité d'exercice de la liberté, il s'en faut que celle-ci s'identifie avec le pouvoir de choisir. La liberté de choix est une espèce dans un genre plus large, un peu comme la pensée conceptuelle et discursive représente une forme ou fonction de la pensée tout court, sans que celle-ci s'identifie avec celle-là. Il est en effet un cas où l'indifférence à l'égard du bien (et la possibilité de faire le mal) disparaît parce qu'elle est absurde et n'offre aucun sens à l'intelligence et à la volonté du sujet. Tel est le cas pour une volonté parfaitement bonne et totalement unifiée dans le bien. Pour cette volonté, *le mal cesse d'être une valeur*, même apparente et illusoire ; il n'est plus rien d'appétible et, partant, il n'offre plus matière à un choix éventuel. En raison même de sa perfection, cette volonté se porte donc infailliblement au bien, *sans qu'elle ait à le choisir*, c'est-à-dire à le préférer au mal. Est-ce à dire qu'elle le veuille *invita*, malgré elle et à son corps défendant ? Bien au contraire, c'est parce qu'elle est et se veut pure volonté du bien, qu'en se donnant à lui *elle se donne à elle-même* et réalise sa propre nature. Or tel fut le cas singulier du Christ (p. 819).

Une fois qu'on a compris que le Christ était libre d'une liberté de perfection, le problème de la « conciliation » de la liberté du Christ et de son impeccabilité se trouve résolu, « résolu, parce que dépassé ». En bref, les deux termes de la difficulté se concilient parfaitement, bien plus, « s'impliquent l'un l'autre : c'est *parce qu'il* était souverainement libre d'une liberté de perfection que le Christ était impeccable ; et c'est *parce qu'il* était radicalement impeccable par nature qu'il était souverainement libre » (p. 821).

Le P. Durand se rencontre ici avec le P. Daffara [4], tout au moins dans les lignes générales de la solution.

Plus parfaite est la rectitude de la volonté, et plus fortement elle exclut le choix d'un mal moral, de sorte qu'une volonté très parfaite, comme celle de Dieu et des bienheureux, ne peut en aucune façon choisir le mal moral. Pouvoir choisir ce qui moralement est mal n'appartient pas à la perfection de la liberté, mais plutôt à une liberté imparfaite, qui suppose une possibilité d'erreur dans le jugement spéculatif et pratique de la raison et dénote, dans la volonté, un défaut d'amour pour la fin dernière. Il s'en suit que le choix fait par le Christ de la passion et de la mort que lui imposait le Père et qu'il était donc moralement nécessaire d'accomplir, non seulement n'a pas détruit la liberté dans le Christ, mais est l'exercice même de la parfaite et impeccable liberté du Christ (*op. cit.*, p. 251).

Daffara cite à ce propos S. Thomas (question du vœu, IIa-IIae, q. 88, a. 4, ad 1) : « Le fait de ne pouvoir pécher ne diminue pas la liberté , de même la nécessité qu'éprouve la volonté établie dans le bien ne diminue pas la liberté comme on peut le voir en Dieu et chez les bienheureux ». Sans doute, comme l'exprime fort bien le P. Mennessier en commentant ce dernier texte [5], « la liberté ne se définit pas comme le pouvoir de choisir entre le bien et le mal, mais comme la maîtrise avec laquelle nous nous déterminons à tel bien particulier » ; mais il reste néanmoins une difficulté que toutes les considérations précédentes semblent esquiver trop facilement. En Dieu, la liberté n'existe que dans le choix des réalisations de biens particuliers *ad extra ;* chez les bienheureux, la vision béatifique, par là-même qu'elle les unit intuitivement à la connaissance et à l'amour du Souverain Bien, leur fait aimer et vouloir nécessairement tout bien connu en Dieu et se référant à Dieu. La seule liberté qui reste aux bienheureux concerne le choix des biens qui ne se rattachent pas nécessairement à la fin dernière.

Si le choix de la volonté humaine du Christ s'était fixé dans la passion et dans la mort sur la croix, connues *par la vision bienheureuse*, comme moyen voulu par Dieu de racheter les hommes, on ne voit pas comment ce mouvement de la volonté du Christ aurait pu demeurer libre et méritoire. Il eût été, semble-t-il, nécessaire d'une nécessité intrinsèque et absolue. Aussi l'excellente solution des auteurs précités exige-t-elle, semble-t-il, un complément, celui-là même qu'indique l'Angélique Docteur :

Dans le traité de l'Incarnation (IIIa, q. 15, a. 10), S. Thomas rappelle que le Christ était à la fois « compréhenseur » au point de vue de la béatitude propre à l'âme ; quant « au reste », il était encore « pèlerin » (*viator*) et ne faisait que tendre à la béatitude. Quel est ce « reste » ? Il s'agit de tout ce qui touche à la « passibilité de l'âme et du

déchus, etc. Malgré tout « l'accord se fait sur les lignes générales de l' « histoire » angélique, intimement liée et semblable à la nôtre. Même origine : la volonté gratuite et aimante de Dieu. Même vocation surnaturelle à l'amitié divine, à la filiation adoptive. Même incapacité radicale à l'atteindre par les seules forces de la nature. Même état d'épreuve où la grâce est germe de la gloire, où le mérite fournit à l'élu la joie et l'honneur de travailler à son propre bonheur. Même chute volontaire de certains par refus du plan divin. Même punition par la privation de Dieu ; même récompense par son éternelle possession dans la vision, l'amour et la louange. Même charité pour ses frères de la famille divine, spécialement pour les plus malheureux, les plus pécheurs ; garde aimante des anges auprès des hommes, prière et dévotion des hommes envers les anges... Tout confirme dans la doctrine catholique la grande pensée augustinienne de l'*Unique Société* (p. 31).

[2] Encycl. *Quas primas* de Pie XI, *A.A.S.*, 1925, p. 535.

[3] Alexandre DURAND, S. J., *La Liberté du Christ dans son rapport à l'impeccabilité.* Dans *Nouv. Rev. théol.*, 1948, p. 811-822.

[4] *De Verbo Incarnato*, n. 290, p. 251.

[5] *La Religion. — Som. théol.* éd. de la « Revue des Jeunes », t. II, note 11, p. 379.

corps » [6]. Dans le *Commentaire sur les Sentences*, S. Thomas enseignait que le Christ a connu toutes choses par une science infuse et appliquait les idées ainsi possédées aux choses que manifestait l'expérience sensible. Dans la *Somme* (IIIa, q. 9 a. 4), il se rétracte. Le Christ a une nature semblable à la nôtre : il faut donc admettre dans le Christ à la fois l'intellect agent et l'intellect possible (patient). Le rôle de l'intellect agent est « de rendre les espèces actuellement intelligibles en les abstrayant des images ». Il y a donc eu dans le Christ une science acquise, ou expérimentale, selon laquelle il n'était encore que « voyageur ». Et c'est guidé par cette connaissance que le Christ a pu réaliser cet acte de volonté, d'autant plus parfait qu'il se portait vers le seul bien envisagé par la liberté souveraine du Sauveur. Le P. Durand nous reprochera d'autant moins cette addition à sa thèse qu'il vient de publier un excellent article sur « la science (humaine) du Christ » [7].

II. — Christ et Corps mystique

L'objet formel et matériel de la théologie s'accommode mal, avons-nous dit, d'une conception plaçant dans le Christ lui-même ou dans son Corps mystique la *ratio* de l'intelligibilité des dogmes. Toutefois « le Christ, considéré en lui-même ou encore considéré avec son corps mystique tout entier, peut très bien être un centre reliant entre eux tous les aspects du mystère chrétien... Dieu, dans la vie intime de la Trinité, doit demeurer le point de départ, la raison formelle de l'unité de la théologie... la fin vers laquelle, dans et par le Christ, la théologie oriente nos destinées. Mais ceci n'empêche pas que l'Incarnation et l'Eglise qui en est la suite sur la terre ne soient au centre de ces mystères et, dans l'ordre de la connaissance et de l'amour, ne nous en facilitent l'accès » (*Ami*, 26 mai, p. 329).

1. — La *Théologie du Corps mystique* [8], du P. Mersch part de cette idée que « le Christ total est l'Unité ».

La vérité centrale, la vérité qui fait l'unité et l'intelligibilité de tout pour nous, doit être une vérité qui parle à la fois de Dieu et des œuvres de Dieu, de toutes les œuvres de Dieu, qui exprime l'union entre Dieu lui-même et l'humanité et toute l'humanité. Cette vérité est précisément la vérité du Christ total, du Christ Dieu et homme, tête et corps, et un (t. I, p. 63).

L'auteur commente à ce sujet un texte de S. Thomas (*Cont. Gent.*, l. IV, c. 27) [9] dont, semble-t-il, il force quelque peu le sens en concluant que « dans le Christ se trouve le *sommet* dont vient, dans le christianisme, toute sa lumière ; le *principe* et le *premier intelligible* de toute la vérité chrétienne, comme il est toute son unité ». Le Christ est aussi principe d'unité en tant que principe universel de la grâce, de la satisfaction, du mérite (p. 90) [10].

a) Comment se réalise cette unité ? Le Christ est principe d'unité par sa conscience humaine. Cette conscience, pour exprimer le Christ, doit exprimer tout le christianisme et les chrétiens étant, comme chrétiens, membres du Christ, ont dans leur conscience chrétienne

tout ce qu'il faut pour comprendre les mystères comme on peut les comprendre ici bas... Par la grâce de Dieu, ils sont faits de mystère, comme le Christ en est fait et ils en sont faits jusque dans leur faculté de comprendre, jusque dans leur acte d'intellection, jusque dans leur conscience qui, comme tout leur être, est par le Christ et dans le Christ (p. 105).

Cette réduction de la conscience du chrétien a la conscience du Christ jusque dans la connaissance des mystères est une conception théoriquement très belle, mais en fait que vaut-elle ? On pourra l'accepter dans une certaine mesure pour certains chrétiens spécialement travaillés par la grâce. Généralisée, elle est quelque peu déconcertante [1].

Plus obscure encore est la théorie qui s'applique à démontrer que « chaque homme contient en lui-même toute l'humanité » (p. 132), et que « dans la conscience de chacun s'affirme l'humanité tout entière ». La finalité de l'homme n'est pas seulement sa perfection personnelle, mais la perfection de l'union de tous à tous. En sorte que, pour être pleinement lui-même, l'homme doit réaliser en lui « la totalité et l'unité de l'humanité ». Cette fin sera atteinte à la mort, quand l'homme se trouvera tout à coup « face à face avec lui-même ou plutôt intérieur à son intériorité » et que, le voile de la matière tombant, « il verra, dans son union consommée avec lui-même, son union consommée avec tous » (p. 152) [2]. L'auteur conçoit ainsi la béatitude naturelle, estimant qu'elle fera mieux comprendre la béatitude surnaturelle.

La thèse si traditionnelle et si théologique du Corps mystique gagnerait, nous en sommes persuadés, à se dégager de ces préambules peu accessibles. Le livre II l'aborde, mais sous l'angle de « la théogie du Corps mystique ».

b) La *création* a été faite en vue du Christ, même et surtout la création de l'homme ; car, en produisant la race humaine, Dieu commençait à produire l'Homme-Dieu (p. 163). Ceci nous laisse pressentir

[6] Sur cette expression assez ambiguë, voir l'explication du *D. T. C.*, art. *Jésus-Christ*, t. VIII, col. 1301-1302.

[7] Dans *Nouvelle Revue théol.*, mai 1949, p. 497. — C'est en ce sens que nous avions esquissé nous-même une solution plausible, dans l'art. *Jésus-Christ*, *loc. cit.*

[8] Emile MERSCH, S. J., *La Théologie du Corps Mystique*, 2 vol. in-8 de 387 et 402 p., Bruxelles (Edition universelle), Paris (Desclée de Brouwer), 1946. — Une réimpression est annoncée.

[9] Voici le texte complet de S. Thomas : « Nihil mirabilius excogitari potest divinitus factum quam quod verus Deus Dei Filius fieret homo verus. Et quia inter omnia mirabilissimum est consequitur quod ad hujus maxime mirabilis fidem omnia alia mirabilia ordinentur, cum id quod est in unoquoque genere maximum causa aliorum esse videatur. »

[10] Abordant dans ce chapitre la question de l'objet de la théologie, le P. M. ne pouvait pas ne pas rencontrer le texte de S. Thomas (Ia, q. 1, a. 7) rapporté dans notre premier article (*Ami*, 1949, p. 325, 328). Mais pour lui, S. Thomas ne fait que distinguer les points de vue : « Du moment qu'on déclare ne chercher que l'objet où se résume la théologie... on a le droit de dire : il l'admet parfaitement, que cet objet, c'est le Christ total » (p. 81). Le P. Congar a bien montré comment Mersch « bloque » les deux points de vue et qu'il est cependant nécessaire de les distinguer (*Ami*, p. 328).

[1] Le P. M. reviendra d'ailleurs sur ce point de vue assez discutable qu'il corrige partiellement dans le t. II, p. 113-114. Voir plus loin.

[2] Du point de vue surnaturel, dans la vision bienheureuse, cette fin est éminemment atteinte. Mais M. se place ici dans l'ordre naturel et semble bien en contradiction avec la thèse thomiste de l'état des âmes séparées. Cf. *Sum. theol.*, Ia, q. 110, a. 3, ad 3. Voir plus loin, note

la position adoptée concernant le motif de l'incarnation. « Dans le mystère de son amour tout gratuit, Dieu a choisi, d'emblée, de préférence à tout autre, un univers où il serait bon en plénitude, bon jusqu'à l'excès, envers une créature qui se serait rendue mauvaise, de manière à être bon, si l'on peut dire, de toute la grandeur de son infinité à lui et de toute la profondeur du péché » (p. 167). Le même dessein miséricordieux dans le Christ s'appliquerait aux anges ; mais il faut supposer que la vie surnaturelle qui leur fut offerte fut

celle qui n'a en elle d'autre sommet ni d'autre principe que celui qui, étant l'Homme-Dieu, est le Fini-Infini, le Contingent-Nécessaire... Il aura été possible aux anges de se fermer devant lui, de préférer se suffire à eux-mêmes plutôt que de recevoir une élévation qui les insère en un tout et les fait plus dépendants de Dieu ; surtout que cette élévation, si elle les fait, en quelque sorte, par grâce, les égaux de Dieu, les fait aussi les égaux des hommes et leur donne tout en un homme, qui est le Christ [3].

La grâce sanctifiante de la *justice originelle* fut donc conférée à Adam innocent à cause de l'Homme-Dieu à venir ; divinisation et assimilation à celui qui est l'être même et l'unité même, ne trouvant pas l'obstacle d'une nature déchue, elle obtint en Adam tous ses effets ; intégrité, science, immortalité, impassibilité et possession plus parfaite de la nature humaine (p. 173). Or, l'homme est nécessairement social et sa perfection inclut la possession de toute l'humanité : la divinisation du début a donc dû réaliser en Adam une union surnaturelle à toute l'espèce ; celui-ci « devait posséder la nature entière d'une manière surnaturelle » (p. 175).

Le refus d'accepter un tel perfectionnement ontologique a été le péché originel. La doctrine du *péché originel* n'est théologiquement intelligible qu'à la condition de la ramener à l'unité dans le Christ, c'est-à-dire au Christ total [4].

Dans un ordre purement naturel, la personnification juridique de la nature, l'arrivée d'un péché en chaque homme par le fait d'un seul, nous paraît inintelligible ; il n'y a plus, pour éviter l'absurde, que de minimiser tellement le péché originel, qu'il ne soit plus un péché. Mais alors que devient le dogme et la rédemption ? Tandis que, dans l'ordre surnaturel, tout le complexe juridique ne fera qu'exprimer sur le terrain du droit ce qui est d'abord réalisé dans la profondeur de l'être. Les volontés de Dieu sont la cause des choses et l'expression de la vérité même... L'élévation surnaturelle, puisqu'elle perfectionne surnaturellement l'homme au point de vue social comme au point de vue individuel, établit elle-même la solidarité surnaturelle, en vertu de laquelle elle se perdra par un péché d'ensemble (p. 197).

C'est d'une façon analogue que l'humanité du Sauveur, par l'union hypostatique, est à même d'être rédemptrice ; perfectionnée dans son aspect social, dans son union aux autres, elle peut communiquer à tous sa justice.

c) L'*Incarnation*, en effet, est « l'événement humain par excellence, l'événement universel et mondial, non seulement par sa sublimité, mais par son efficacité. Comme le dit S. Cyrille (d'Alexandrie) : « En tous, le Verbe a habité par un seul » (p. 239). Toute la Tradition est unanime à enseigner que

l'humanité du Sauveur a, en elle-même, une élévation, une divinisation ; elle la tient toute de la divinité ; elle est rendue par là principe de vie surnaturelle, de grâce, de divinisation, et donc principe d'unité surnaturelle de toute l'humanité.

Dans le Christ, il serait absurde et contradictoire de ne voir que l'homme. En lui, par l'union hypostatique, la nature humaine, tout en demeurant uniquement humaine, ne peut plus ne pas se référer à Dieu. Le Christ est un « être d'union »

qui n'a de sens et de possibilité que pour exprimer dans une nature l'union à une autre nature, pour constituer formellement cette nature en nature unie. Ou bien on le pense en pensant l'union, en croyant à l'incarnation, en songeant aux deux natures, ou bien ce n'est pas lui qu'on pense (p. 258).

D'une telle union la nature humaine reçoit un perfectionnement immense. Sans doute, elle reste humaine, authentiquement humaine ; mais, par l'unité d'être, elle appartient à Dieu. Et cette union dans l'être « ne peut avoir d'autre effet immédiat que de la faire être plus absolument, aussi absolument que possible » (p. 264). L'auteur estime que « l'action » de Dieu dans l'humanité assumée par le Fils apporte à cette humanité un perfectionnement double, dans l'ordre individuel et dans l'ordre social.

Dans l'humanité assumée, cette sociabilité existe parce qu'elle est une humanité. De ce chef déjà, la donation de Dieu qui se réalise en elle et qu'elle est, peut-on même dire, concerne tous les hommes, par l'union naturelle qu'elle a avec tous. Dans le genre humain, elle est donc un principe de vie divinisée, une unité et un chef par rapport à l'ordre surnaturel.

Mais il y a, en elle, infiniment plus. Cette sociabilité elle l'a comme elle a l'humanité : à la manière éminente qui convient à une humanité qui est celle de Dieu.

Cela même, donc, qui la met au-dessus de tous, la met, et tout autant, en tous. Dieu en assumant et en divinisant en lui une humanité, l'assume et la divinise toute, comme ont si souvent dit les Pères ; il assume donc et il divinise sa sociabilité ; il l'assume et la divinise socialement : le Verbe vient habiter en tous par un seul (p. 268).

Il y a ainsi une sorte « d'infinisation » de l'humanité du Christ. S. Thomas ne dit-il pas que la grâce du Christ est aussi infinie qu'elle peut l'être : infinie en sa ligne (III^a^, q. 7, a. 11-12) ?

Est-ce là une participation aux attributs divins ? (p. 271-279). Ces attributs divins, répond le P. Mersch,

l'humanité ne les possède que par la possession qu'en a la divinité, dans la mesure où l'on peut dire qu'elle possède la divinité ; elle-même ne les possède pas. Ce qu'elle possède, ce qu'elle doit posséder, c'est quelque chose qui soit de son niveau et qui, l'exprimant elle-même en tant

[3] C'est à peu de chose près la conclusion que suggère l'article du P. Bonnefoy, O.F.M., *La Place du Christ dans le plan divin de la création* (*Mélanges de science religieuse*, Lille). L'auteur y fait le procès de l'opinion thomiste, de l'opinion scotiste, de l'opinion moyenne, pour en arriver à proclamer la primauté absolue du Christ sur toutes choses. Mais toutes les opinions catholiques reconnaissent cette primauté, tout en l'expliquant chacune à sa manière.

[4] Est-il besoin de faire remarquer que bien avant le P. M., Billot a mis en relief cette doctrine du péché originel, péché de nature, dans une conception où les deux chefs de la race causent, comme tels, la déchéance et le relèvement. *De personali et originali peccato*, 6^e^ éd., Rome, 1931, p. 139 ; *De Verbo Incarnato*, th. 46. — C'est dans cette thèse que l'éminent théologien associe Marie à Jésus dans l'œuvre de la réparation universelle. On retrouve les mêmes idées dans le ch. 9 de la « Théologie du Corps mystique » : *Marie, Mère de Jésus*. Marie, dit le P. M. est inséparable de Jésus. La mariologie tient toute dans la christologie.

qu'unie à ces attributs, exprime ces attributs à sa manière à elle (p. 272).

Participation des attributs divins : dans l'ordre de la causalité. Dieu est la cause première. L'homme qu'est le Christ sera cause première à sa manière et dans son ordre : aucune divinisation n'est possible qui ne soit une participation et un influx de la sienne. Mais l'humanité du Christ n'exerce sa qualité de principe que par mode d'efficience et comme cause instrumentale de la divinité, cause instrumentale d'un genre tout particulier, *instrumentum conjunctum*, disent les scolastiques :

« Causalité d'union » peut-on dire... Le mot union reprend le mot *conjunctum ;* il dit que la causalité en question est fondée toute sur l'union qu'est l'incarnation. qu'elle est une causalité proprement christologique et chrétienne, comme elle est une causalité surnaturelle.

Le Christ, fin absolument dernière de toutes choses dans sa divinité, doit aussi, comme homme « être fin dernière à la façon dont son humanité peut l'être, dans l'ordre qui lui est propre, l'ordre de l'humanité divinisée ». Relativement aux autres hommes, il est la fin telle qu'elle leur est adaptée : une plénitude d'humanité dans une plénitude de divinité (p. 276).

L'humanité du Christ sera également cause exemplaire dans sa ligne à elle : ligne de l'humanité divinisée.

L'humanité, qui est en chacun le modèle intérieur qu'il cherche à tâtons, existera en lui (dans le Christ) d'une manière transcendante ; il sera dans l'humanité et à portée de l'humanité, l'expression de « l'Humanité » idéale en tant qu'elle se donne et la contemplation de sa vie sera pour chacun la révélation de sa loi intérieure la plus élevée (p. 277).

Enfin l'humanité du Christ aura comme un reflet de l'omniprésence divine : « Premier, dernier et total dans l'humanité régénérée, le Christ comme homme la reprend toute en lui, comme il la récapitule en lui (Eph., IV, 10) ; l'emplissant toute (Eph., I, 10, 23), comme Dieu remplit tout ; tout en tous (Col., III, 11 ; I, 19-20 ; Eph., I, 10), comme Dieu est tout en tous (II Cor., XV, 28 ; Eph., IV, 6).

L'ubiquité stricte, l'omniprésence absolue est un prédicat divin... Aucune nature finie, et l'humanité assumée non plus, ne peut avoir ce prédicat... L'humanité du Christ ne peut être présente à tout être comme être que par l'intermédiaire de la divinité. Mais à la divinisation de l'homme et de la créature, elle ne peut pas ne pas être présente parce qu'elle est la totalité de la divinisation. C'est là son immensité proprement humaine et surnaturelle, par laquelle elle communie à l'omniprésence divine (p. 278)

Laissant de côté certaines considérations moins claires, il convient d'indiquer les beaux corollaires énoncés par l'auteur sur « la christologie et le corps mystique » (p. 286 sq.). Tout d'abord une conclusion générale sur « le Christ total » :

L'incarnation ne fait qu'un seul tout, dans cette totalité du Christ, avec la divinisation de toute l'humanité, avec le corps de grâce où se fait cette divinisation, avec la vie surnaturelle de tous les membres de ce corps : le corps mystique est la plénitude de l'humanité assumée. Quand on dit qu'il n'y a que l'incarnation, on n'exclut rien, on récapitule tout (p. 288).

Ensuite, l'appréciation du rôle du Christ par rapport à l'humanité : rôle ontologique avant d'être opératif. Ce que le Christ fait, ce qu'il donne aux hommes de faire avec lui est la réalisation de ce qu'il est, radicalement, en plénitude :

Dès l'instant où il existe — en fait ou dans les décrets divins — l'union de Dieu et de tous les hommes est réalisée en lui. C'est là sa médiation essentielle.. d'être à la fois, dans l'unité d'une personne divine, ***unus de Trinitate*** et *unitas humanitatis*, de n'avoir aucune distance ni avec Dieu, ni, en principe, avec aucun homme, et de faire ainsi, en étant lui-même, qu'entre Dieu et aucun homme il n'y en ait pas non plus.

Le Christ pénètre ainsi dans ce que l'homme a de plus intérieur, son rapport avec Dieu, et rend ce rapport infiniment plus droit en lui-même.

Les trois aspects de l'humanité assumée — humanité hypostatiquement unie à Dieu ; humanité étroitement unie à toutes les autres (humanité du chef) ; humanité individuelle — sont à la base de certaines particularités de la théologie du Christ : triple grâce, grâce d'union, grâce capitale, grâce personnelle ; — triple science unifiée dans une seule connaissance totale ; — triple amour, amour de l'homme uni au Verbe, aimant en Dieu tout l'ordre divinisé en tant que tel ; amour du chef, aimant l'humanité en tant que divinisée ou divinisable ; amour d'homme individuel, aimant à sa manière ceux qui viendront à son contact (p. 289-293).

d) Le traité de la *Rédemption* débute par des considérations théoriques. Dans l'ordre naturel, l'auteur n'estime pas la grâce nécessaire pour réparer le péché : « il y faudra le concours divin... concours naturel qui soutient dans l'être et l'opération la faculté qui produit la valeur morale naturelle, non le concours surnaturel qui influe directement une valeur morale surnaturelle » (p. 307). Dans l'ordre surnaturel, la réparation n'est possible d'une façon adéquate que par un homme-Dieu. Mais n'oublions pas que si le Christ est rédempteur par son humanité, « son humanité contient mystiquement toute l'humanité ». C'est donc, dans la théologie du corps mystique, une véritable restauration de l'humanité par elle-même, et cette restauration « devra être une mort, une mort consentie et voulue, un acte qui consiste à mourir » (p. 313). Là-dessus, le P. Mersch s'engage en des considérations assez étranges sur l'acte de mourir, qui, fixant l'homme dans sa fin « doit être totalement libre » (p. 320) [5]. Cette idée toutefois introduit le remarquable chapitre sur la rédemption (p. 323-383).

Du côté de Dieu, la Rédemption est œuvre d'amour et de justice rigoureuse. Du côté du Christ, la Rédemption donne au Verbe incarné la véritable physionomie humaine qu'il a eue :

Pour voir l'Homme-Dieu comme il est, il faut contempler en lui une sorte d'ordination intérieure vers la mort rédemptrice, une sorte d'exigence de mort Exigence, évidemment, qui n'a sa raison d'être qu'en nous et pas du tout en lui qui est la sainteté et la vie, mais qui réside pourtant en lui, car nous sommes en lui ; et même c'est précisément parce qu'il est Dieu, c'est-à-dire parce qu'il est la sainteté et la vie que, en son humanité sainte, il contient mystiquement tout le genre humain, et donc tous les pécheurs pour les faire devenir en lui sainteté et vie (II Cor., V, 21 ; I Cor., I, 30), (p. 335).

[5] Thèse assez étrange et que l'auteur s'efforce de dégager de toute réprobation. Physiologiquement et psychologiquement, elle semble très contestable.

Par là, on peut dire que Jésus « est pécheur de par notre péché, en tant qu'il est un avec nous et que nous sommes son corps et sa plénitude ». La formule n'est pas blasphématoire. Jésus est le Saint des saints, mais il est homme aussi. Déjà un homme ordinaire se prolonge dans les autres hommes ; et Lui, Homme par excellence, se prolonge dans tous les autres surnaturellement, divinement. Parce qu'il est Dieu, il est l'unité et la totalité de la race pécheresse.

Dieu et la race pécheresse... : âpre contradiction qui est en lui, qui le constitue et qui doit éclater et se résoudre... En face de Dieu, l'iniquité, tout de suite, doit s'effondrer ; en principe, elle doit céder à l'instant même ; l'humanité, en tant que pécheresse, doit mourir ; elle est morte. Et le Christ est cette mort qui entre dans l'humanité, instante et pressée, et le temps n'est là que pour exprimer à la manière humaine, mais vite, ce qui en principe est déjà accompli dès qu'existe l'Homme-Dieu.

Rédempteur-né, il porte en lui, dès qu'il est né, l'exigence de la mort rédemptrice ; on n'aura pas à lui dérober sa vie ; lui-même, de par ce qu'il est, la dépose déjà... La masse pécheresse, sans doute, tant qu'elle reste pécheresse, ne peut pas être incorporée dans le Juste. Mais précisément c'est là qu'apparaît en lui le déchirement intérieur et l'ordination interne vers la mort. Cette masse, il l'inclut dès qu'il existe, chef de l'humanité. Et, en même temps, il ne l'inclut pas, parce qu'elle est pécheresse et qu'il est la sainteté.

Voilà son angoisse intérieure, la cause de mort qu'il porte en lui, puisque l'humanité est sa plénitude...

Sa mort sera donc la mort universelle, la mort vers laquelle est dirigée l'histoire de chaque homme et l'histoire de l'humanité, la mort qui correspond au péché du genre humain pris comme ensemble...

C'est ici, comme on le voit, la théorie des deux Adam, la théorie de la surnaturelle solidarité qui, dans un premier homme, a rendu tous les hommes coupables et de la surnaturelle solidarité qui, dans le nouvel homme, l'Homme-Dieu, les rend tous justes... On voit la raison des deux solidarités et l'action restauratrice qu'a la seconde sur la première. Les deux sont dues à une surnaturelle élévation ; la seconde remédie à ce qu'a produit la première, parce qu'elle en est le redressement plus magnifique (p. 335-337).

Ainsi, pour saisir la Rédemption dans sa vérité essentielle, il ne faut pas s'en tenir à la description de ce qui s'est passé au dehors : c'est le mystère du Christ total qu'il faut méditer. Il faut songer avant tout à l'amour manifestée par le Christ et à l'œuvre accomplie dans sa passion :

« détachement de tout péché, redressement de toute malice, sanctification de toute douleur, union et mystère de toute souffrance humaine... C'est du dedans qu'il faut comprendre le Christ, parce qu'il s'est fait intérieur à nous ; c'est aussi du dedans qu'il faut comprendre la rédemption, parce qu'il n'y a pas d'autre rédemption que celle qui se fait maintenant à l'intérieur de nous » (p. 346-47).

Le Christ est seul Rédempteur ; mais il communique sa vie à ses membres : Premier principe de toute satisfaction, il fait en lui l'unité de toutes les satisfactions. En lui, les chrétiens satisfont vraiment, d'une satisfaction de membres : accomplissement et plérôme de l'Homme-Dieu, ils doivent accomplir en leur chair ce qui manque aux souffrances du Christ pour son corps qui est l'Eglise. La satisfaction du chef n'a sa surabondance propre et unique qu'avec la satisfaction des membres et les satisfactions des membres n'ont leur existence que dans la satisfaction du chef. La vérité de ces assertions, confirmées par le concile de Trente (sess. XVI, ch. 8), apparaît dans l'économie des trois sacrements de baptême, de pénitence et d'eucharistie.

Il faut citer ici la belle page par laquelle le P. M. clôt ses réflexions sur l'œuvre rédemptrice :

Dès sa première origine, l'éternel décret par lequel Dieu décide la rédemption, c'est le Christ et pas autre chose que le Christ, car ce décret ne veut rien d'autre que le Christ, que l'œuvre où le Christ montrera sa plénitude ; et celui qui prend ce décret, c'est encore le Christ, puisque le Christ est Dieu. Ainsi était-il lui, et toute son œuvre et toute la rédemption qui est en lui, présent à Dieu, Dieu avec Dieu au début de toute l'économie de la grâce : *cum eo eram cuncta componens*.

Quand vint l'accomplissement à la bienheureuse plénitude des temps, le Christ est encore tout. Il est ce décret qui se réalise et, peut-on même dire, qui s'incarne. Car ce décret, en Dieu, est Dieu et le Christ est Dieu. Le Christ est la réalisation de ce décret bien autrement que n'est la réalisation du décret créateur ; car la créature n'est qu'une réalisation infiniment inférieure, tandis que le Christ est intérieur à Dieu et identique à Dieu.

Aussi, au dernier stade, tant que s'effectue le prolongement de la rédemption et l'application de ses fruits, le Christ est encore tout. Etre racheté, en effet, n'est pas autre chose que devenir un de ses membres, et aucune grâce n'est donnée aux hommes qui n'aille à les incorporer au Rédempteur en allant à les éloigner toujours plus de leur péché.

Lui donc, toujours lui, rien que lui : il est, par sa divinité, le principe dont tout vient ; il est, en son humanité, le centre où tout s'opère ; il est, en sa plénitude mystique, le terme où tout aboutit : pour connaître toute l'œuvre rédemptrice, il n'y a qu'à le connaître, lui... (p. 380-81).

e) Du second volume, nous ne retiendrons ici que la première partie (l. IV) : *le mystère de la Trinité*. C'est dans le Christ qu'il faut en chercher l'explication. Sans doute, la Trinité contient sa propre intelligibilité ; mais il faut la recevoir « comme elle se donne, en celui qui, étant le Fils du Père, le Verbe, le co-principe de l'Esprit, est aussi, par l'humanité qu'il assume, l'unité, la vie et la lumière du genre humain. »

Il est, lui, par rapport à la première personne, le Fils : par rapport à la seconde personne, il est cette personne même ; par rapport à la troisième, il est co-principe. Aussi, unis à lui serons-nous, en lui et par lui, par rapport à la première personne, fils adoptifs ; par rapport à la deuxième personne, membres du Verbe, participant de la filiation intellectuelle ; par rapport à la troisième, associés à cette œuvre d'amour qui a dans l'Esprit-Saint son terme et son sommet (p. 15).

Filii in Filio : quel sujet magnifique ! On en entrevoit le développement dans la théologie du Corps mystique. En raison de l'union hypostatique, qui fait d'une relation divine toute la subsistence de l'humanité du Christ, cette humanité doit avoir les relations mêmes qu'a la seconde personne ; et, parce que les chrétiens sont membres du Corps mystique, ils y participeront à leur manière.

La révélation du mystère va de Dieu au Christ, du Christ aux chrétiens. Révélation de Dieu au Christ, non seulement dans le Verbe — on ne saurait d'ailleurs ici parler de révélation — mais dans la conscience humaine du Christ, conscience adaptée au Verbe dit par le Père et à toute la Trinité. Dans l'ordre de la connaissance, cette conscience du Christ est le principe premier de toutes les grâces intellectuelles : c'est par elle que les chrétiens sont

enseignés par le Père dans le Christ. Révélation du Christ aux chrétiens, tout d'abord par l'intérieur, les chrétiens vivant de la vie du Christ, ayant né cessairement, « de par leur être de membres du Verbe, une conscience de membres et de membres du Verbe » ; ensuite par l'extérieur, le Christ ayant parlé et mis en mots et en phrases le message qu'il apportait et qu'il était. Emanant du Christ par un mouvement naturel, la révélation pénètre dans les chrétiens du même mouvement naturel. Les paroles, les formules conciliaires ou théologiques ne sont pas une contrainte extérieure ; elles ont un rôle vital et nécessaire pour permettre aux chrétiens de saisir leur conscience de membres du Christ, elles « sont l'éclosion sur le plan empirique de la révélation substantielle qu'est le Christ... ; elles sont esprit et vie, non parce qu'elles sont des syllabes et des sons, mais parce qu'elles sont l'aspect corporel et extérieur de la vie qui se communique à l'intérieur... » (p. 113-14).

La théologie classique est discrète sur le Saint-Esprit : Il procède du Père et du Fils. Chacun des deux, Père et Fils, dans l'unité, est principe et chacun, distingué de l'autre, est co-principe : *duo spirantes sunt unus Spirator*. L'unité de la spiration n'est pas celle d'un amour réciproque ; car ainsi il y aurait deux principes : dans le Père et dans le Fils, l'amour est si intense, si parfait, en tant qu'il est notionnel, que la réciprocité lui est présupposée, mais n'existe plus en lui ; il est unité parfaite ayant comme terme l'Esprit, *in unitate Spiritus*.

Mais l'homme Christ-Jésus est aussi spirateur, grâce à la personnalité qui est la sienne. Nous touchons ici à l'un des points les plus délicats de la théologie du Corps Mystique. Entendons ici notre auteur :

Chaque nature conserve sa manière d'être, qui s'exprime en sa manière d'opérer ; mais aucune n'agit qu'en communion avec l'autre. Le Verbe fait ce qui est propre au Verbe : les miracles, les œuvres de sanctification... et aussi, continuerions-nous, l'œuvre qui est celle du Verbe comme Verbe, la co-spiration de l'Esprit. Cette dernière, évidemment, diffère des autres en ce que l'humanité ne lui est pas là un instrument, comme elle l'est dans les opérations proprement théandriques, dans les guérisons, dans la rédemption et que, comme il est trop clair, elle n'y peut contribuer en rien ; tandis qu'elle concourt vraiment et qu'elle est faite pour concourir à ce qui est l'œuvre de l'incarnation, c'est-à-dire la divinisation de l'univers.

Mais il ne s'ensuit pas qu'à cette spiration elle demeure étrangère : comment le demeurerait-elle, alors qu'elle n'est plus étrangère du tout au Verbe dont cette spiration est toute l'œuvre, alors que le Verbe ne fait qu'un avec elle et que, nulle part, en rien de ce qu'il fait, il ne se dépouille de cette union ? Même en spirant l'Esprit, le Verbe demeure celui qui s'est fait homme et qui fait que cette humanité est sienne : cette spiration, par conséquent, il l'effectue *cum alterius communione*, en union et communion avec l'autre nature. Si donc la nature humaine du Christ n'intervient nullement dans la spiration par ce qui lui est naturel, elle y intervient réellement et intrinsèquement par l'hypostase qui est ontologiquement et absolument sa seule subsistence : sa distinction d'avec le spirateur a beau être immense, son union avec lui ne l'est pas moins (p. 135).

Il faut savoir tirer les conséquences de ce principe. Puisque le Chef a des rapports spéciaux avec l'Esprit, les membres doivent à leur manière, participer à ces rapports. L'Homme Christ-Jésus est, en stricte vérité, Spirateur de l'Esprit et individu de la race humaine, « il est donc strictement vrai que le mystère de la spiration de l'Esprit qui, de soi, ne se passe qu'à l'intérieur de la divinité, se passe désormais à l'intérieur de l'humanité ». Les chrétiens, « membres du Spirateur, doivent participer à la relation du Fils avec l'Esprit et être « spirants » par la spiration du Christ communiquée et participée » (p. 145).

Nos lecteurs savent quelles difficultés soulève cette conception, en ce qui concerne tant l'humanité du Christ que les simples justes. Notre intention n'est pas de revenir sur un sujet déjà abordé ici, à plusieurs reprises [6]. Personnellement, il nous semble que le point de départ du P. M. repose sur une confusion. S. Léon le Grand lui sert de guide. Parlant des opérations du Christ, le tome à Flavien s'exprime ainsi : *Agit utraque natura cum alterius communione quod proprium est, Verbo operante quod Verbi est et carne exsequente quod carnis est.* Il s'agit, le texte est clair, d'*opérations* manifestant l'*activité* de chacune des deux natures unies dans le Christ sans confusion, sans séparation, sans changement. Or le P. M. applique ce texte à la spiration, « œuvre du Verbe comme Verbe » (II p. 134). Le mot « œuvre » fait ici illusion. La spiration active n'est pas une « œuvre », ni une opération, ni une activité divine ; c'est une relation réelle, commune au Père et au Fils, relation dont toute la réalité vient de son identité, quant à l'*esse in*, avec la substance divine. Le texte de S. Léon et les textes similaires, n'ont rien à voir avec la procession du Saint-Esprit. Aussi les assertions : le Christ, même comme homme, est Spirateur (II, p. 131) ; les chrétiens, membres du Christ, sont membres spirateurs par la charité (p. 141) demandent-elles une mise au point.

f) C'est d'après les mêmes principes que le P. M. expose sa notion du « *surnaturel* ». Dans l'humanité du Christ, le surnaturel est l'effet qui adapte l'humanité assumée par le Verbe à son union avec lui : filiation, divinisation, grâce. Ce surnaturel créé, « être d'union » à la Trinité elle-même par le Verbe, est total chez le Christ. Mais il doit exister aussi chez les chrétiens, membres du Christ, comme une dérivation du Chef.

S'il est permis de dire que les chrétiens, comme chrétiens, sont si réellement et si intrinsèquement unis au Christ lui-même que l'on ne peut les caractériser de façon plus réelle et plus intrinsèque que par ce que le Christ est en lui-même et par la participation qu'ils en ont ; si donc c'est permis, plus rien n'empêche de considérer le formidable organisme de la vie éternelle de l'humanité comme l'expansion et la plénitude de la grâce unique qui est dans le Christ et qui est en lui, exclusivement, parce qu'il est une des personnes de la Trinité (p. 174).

On voit ici ce que « la théologie du Corps mystique » veut ajouter à l'enseignement commun. Cet enseignement rapporte à l'excellence de l'humanité du Christ, hypostatiquement unie à la personne du Verbe, la source de vie surnaturelle pour les chrétiens. Mais cette vie surnaturelle — œuvre *ad extra* — a comme cause première Dieu, un et trine sans

[6] Voir dans l'*Ami*, les articles de Mgr Catherinet, 1932, p. 294-300 ; 1939, p. 101-104. Personnellement, nous nous en tenons à la note générale, publiée dans l'*Ami*, à l'occasion de la recension de quelques ouvrages théologiques, 1948, p. 306-308.

doute, mais dans une action commune aux trois personnes. Le P. M., considérant que le Christ-Homme tient son être de son union au Verbe comme tel, voudrait prolonger la théologie du surnaturel jusque dans la Trinité même et rapporter exclusivement au Verbe considéré dans son union aux deux autres personnes la source première du surnaturel dans les âmes justes :

« La synthèse (de cette théologie) serait achevée si elle pouvait dire que, comme le Christ se continue dans les chrétiens, ses membres, ainsi le rapport qu'il a avec la Trinité se continue en eux, et que le surnaturel tel qu'il est réalisé en lui en sa suprême et totale expression, c'est-à-dire tel qu'il est réalisé par l'union au Verbe et à la Trinité, se prolonge, dans le prolongement de la même union à la Trinité, dans les chrétiens » (p. 175).

g) Quoi qu'il en soit de cette conception, qui semble encore reposer sur la confusion signalée tout à l'heure, il est temps d'indiquer notre sentiment. Sentiment plein de respect pour le théologien disparu et d'admiration pour son œuvre magnifique. *Le Corps mystique du Christ* a fourni aux théologiens une abondante moisson de textes, dont la *Théologie* s'efforce de faire la synthèse. Qui ne serait d'accord avec le P. Mersch pour mettre en relief notre union au Christ dans l'unité de son corps mystique, pour rapporter au chef l'influence de la grâce sur les membres, pour voir dans la vie surnaturelle des âmes comme un prolongement de la vie trinitaire ? Mais précisément parce que la « *Théologie du Corps mystique* » s'affirme comme une thèse à sens unique, elle risque parfois d'exagérer certains aspects de la doctrine et de ne pas assez considérer la grande loi de l'analogie qui domine tout le rapport des fidèles au Christ et de l'humanité sainte du Sauveur au Verbe de Dieu. Certaines expressions — dont le contexte, il faut le reconnaître, corrige presque toujours le sens inexact qu'on pourrait y attacher — appellent des nuances ou des précisions.

— Ainsi, pour marquer la communication de la subsistence divine à la nature humaine, on parle d' « une action divine reçue dans l'humanité » (I, 251). L'action divine, comme telle, est commune aux trois personnes de la Trinité et son terme, du côté de la divinité. est l'assomption de l'humanité par le Verbe. — On dit également que l'humanité du Christ « possède » la subsistence divine (p. 255). C'est plutôt cette subsistence, considérée dans la personne du Verbe, qui prend, possède, « assume » la nature humaine en lui donnant d'être dans la personnalité incommunicable du Fils. — L'union des natures est parfois exprimée sans les nuances indispensables : la nature humaine « devient divine » par l'union (p. 257) ; le perfectionnement de la nature humaine se fait « par l'union à l'essence divine » (p. 260), par une participation aux attributs divins (p. 271) ; et dans l'ordre de la personnalité (p. 260). Toutes assertions qui peuvent et doivent être entendues en un sens parfaitement orthodoxe — le contexte en fait foi et, à plusieurs reprises, nous l'avons indiqué plus haut — mais qui, *prout sonant*, exigeraient des précisions. On n'ignore pas que les Pères des premiers siècles parlaient plus librement encore ; est-ce à dire que leur terminologie n'ait rien à prendre dans les progrès accomplis par la théologie postérieure ?

Un petit texte de S. Thomas, repris par le P. M. montre bien comment le saint docteur savait apporter, à l'occasion, la précision nécessaire. Parlant de l'âme du Christ, S. Thomas reconnaît qu'elle a dû devenir divine : *oportet quod fiat divina*, et devenir divine par une participation réelle à la divinité, *per participationem*. Le P. M. n'en retient que ce mot, alors que S. Thomas complète sa pensée, *per participationem* QUÆ EST SECUNDUM GRATIAM (IIIa, q. 7, a. 1, ad 1 ; cité p. 257) [7].

2. — On sait que le P. Mersch, en 1936, avait recueilli un certain nombre d'articles sous le titre *Morale et Corps mystique*. Une deuxième édition, à peine retouchée, a été publiée en 1941. *L'Ami* a signalé et analysé l'ouvrage en 1937, p. 588. Rappelons-en les enseignements majeurs. L'incorporation au Christ fait à l'homme l'obligation de se détacher de soi-même pour agir en membre du Christ et en fils adoptif de Dieu. Si le Christ est la vie du monde, il n'y a qu'une religion, celle du Christ et cette religion chrétienne, c'est la religion catholique. Les autres confessions chrétiennes ont cependant un germe de retour en ce qu'elles ont gardé de chrétien. De là découlent certains principes généraux : l'Incarnation est l'exemplaire de toute sainteté des chrétiens. Les chrétiens n'ont pas d'autre sainteté à acquérir que la sainteté des membres, d'autres prières à adresser à Dieu que la prière des membres, d'autres sacrifices à offrir que le sacrifice des membres : tous prêtres dans l'unique prêtre (le « sacerdoce » des fidèles étant cependant différent du sacerdoce des prêtres, auquel il demeure uni dans le Christ).

De ces principes, il est facile de tirer quelques applications : pauvreté chrétienne dans la vie temporelle ; chasteté dans l'amour conjugal ; obéissance à toute autorité légitime, des enfants dans la famille, des citoyens dans la cité, des parfaits dans la vie religieuse.

Dans la 3e édition qui vient de paraître (1948) [8], l'ouvrage de 1936 est intégralement reproduit d'a-

[7] Pour qui a lu avec attention et sans préjugé les deux volumes du P. Mersch, il est clair que l'auteur n'en aurait pas publié le texte tel quel. Nous avons relevé ici les idées les plus belles — et l'on comprend que plusieurs d'entre-elles aient suscité l'admiration la plus méritée. Néanmoins, il fallait signaler les imprécisions de certaines formules. On nous pardonnera de dire également que le texte comporte beaucoup trop de redites, de longueurs, qu'il eût été facile d'éviter. Des thèses quelque peu obscures, on a signalé les principales. Enfin, le style, on a pu le remarquer en certaines citations, laisse souvent à désirer. Encore une fois l'indulgence doit être extrême, puisque l'auteur est mort avant d'avoir pu mettre la dernière main à son œuvre.

Signalons quelques phrases difficilement intelligibles. Deux exemples entre dix : « Cela montre... que l'incarnation ne peut pas être impossible et comme naturelle, mais sur-naturelle plutôt à l'humanité assumée, et que l'effet produit en celle-ci, pour adapter ainsi l'homme qu'elle consitue à être « l'Humanité », sera de le faire être humain avec la perfection individuelle et sociale dont il s'est agi plus haut » (I, p. 277). — « Par rapport aux choses, les personnes sont « autrement », essentiellement autrement. Les choses sont en n'étant pas : en étant, par tout elles-mêmes, extérieures à elles-mêmes, en étant extérieures au tout, dans lequel seulement elles existent, et qui est, lui aussi, en toute son étendue, extérieur à lui-même : de l'être qui ne se possède pas lui-même, qui laisse fuir son propre être » (p. 281). — Comprenne qui pourra.

[8] E. MERSCH, S. J., *Morale et Corps mystique*. Troisième édition, considérablement augmentée. — Deux vol. in-8 de 278 et 152 p., Bruxelles-Paris, 1949 (Edition universelle, Desclée de Brouwer).

près le texte de 1941. Mais un second volume s'y ajoute. On a eu la bonne fortune de retrouver, parmi les manuscrits du P. Mersch, des pages relatives aux vertus théologales. En les complétant par d'anciens articles parus dans la *Nouvelle Revue théologique* et par quelques études inédites, les éditeurs ont pu trouver la matière d'un second volume que nous présentons aujourd'hui.

Cette matière est répartie en six chapitres de longueur très inégale : tous sont imprégnés cependant de l'idée chère à l'auteur.

Les considérations générales de « La morale et le Christ total » (1) rappellent que la morale chrétienne a pour principe premier le Christ total ; Dieu et homme, tête et corps. Elle en tire son développement, sa transcendance, sa vie. Trois applications du principe : notre divinisation dans le Christ, par qui nous avons un rapport essentiel avec la Trinité ; la nécessité, pour rester unis au Christ par la grâce de vivre unis dans le Christ ; enfin, l'ascétique de l'Evangile se prolongeant du Christ individuel au chrétien individuel. — L'inéluctable exigence que présente la grâce de s'accompagner de foi et de charité, mais aussi d'espérance fait l'objet de l'étude : « La grâce et les vertus théologales » (2). — Plus important est le troisième article (inédit) : « *In Christo* : l'essence et l'unité intérieure de la foi ». Nous retrouvons ici l'idée de la conscience du Christ éclairant de l'intérieur et de l'extérieur la conscience des chrétiens :

> Le surnaturel existe en plénitude dans le Christ et, en participation dérivée, dans les chrétiens (même, selon la vocation divine, dans tous les hommes) ; la connaissance surnaturelle, elle aussi, sera donc en plénitude dans le Christ, en participation dérivée, dans les fidèles.
>
> Il y a donc d'abord le Christ. Son humanité est, à strictement parler, l'humanité du Verbe. Aussi doit-elle nécessairement, pour savoir qui elle est et ce qu'elle est, connaître toute la vie divine, toute la Trinité ; connaître aussi toute l'expansion de la vie divine dans l'humanité, car, en étant l'humanité du Verbe, elle est exaltée, par cela même, au point d'être le principe unique et total de tout l'ordre de la grâce : elle doit connaître, pour se connaître elle-même, tout ce que dit la doctrine chrétienne... Aussi peut-on dire qu'elle est, dans la révélation et dans la connaissance surnaturelle humaine, le principe premier et total...
>
> ...Cette connaissance et cette vérité se répand, comme la grâce, de la tête dans les membres. Elle s'y répand de deux manières, l'une intérieure, l'autre extérieure, mais qui ne font qu'une seule expansion de connaissance... qu'une seule expansion de vie : le chef n'est-il pas, à la fois, un mystère de vie intérieure et un homme bien visible, et l'œuvre qui le continue (l'Eglise) n'est-elle pas, elle aussi et en même temps une réalité mystérieuse et une société empirique ? les deux, de part et d'autre ne faisant qu'un : un seul Christ, un seul *Christus totus* ? (p. 51).

La collation intérieure de connaissance s'accompagne donc d'un enseignement en paroles. L'adhésion à ces paroles, c'est la foi, dans le sens ordinaire du mot. Les paroles sont le corps, l'éclairement intellectuel est l'âme. Les paroles sont indispensables pour apprendre au fidèle ce qu'est la lumière qu'il reçoit et la vie éternelle qui lui est donnée ; indispensables aussi pour communiquer cette lumière et permettre à la volonté de donner au message divin une adhésion libre et absolue. Ce que l'auteur cherche surtout à inculquer, c'est que la foi-adhésion met en relief l'œuvre intérieure opérée par l'homme aidé de la grâce, et l'œuvre opérée par Dieu, en tant que vérité et lumière, divinisation, dans le Christ, de la pensée et de la connaissance des hommes (p. 53).

Le chapitre (4) sur « L'Espérance » montre encore le rôle du Christ dans le corps mystique :

> L'objet qu'attend l'espérance, c'est l'objet dans lequel se résume tout le christianisme, c'est Dieu ; mais non pas Dieu qui se renfermerait en lui seul ; Dieu, au contraire, qui veut s'unir, en Jésus-Christ, tous les hommes. Cette union, qui définit son objet, définit aussi son essence et son motif. Elle sera un acte de Dieu, mais pas un acte de Dieu qui se renfermerait en lui seul ; au contraire, un acte qui transfigure, en Jésus-Christ, des actes d'homme, et ce sont ces actes ainsi transfigurés qui constituent l'acte chrétien d'espérance. De même son motif, c'est Dieu, mais pas Dieu qui se renfermerait en lui seul ; Dieu, au contraire, qui suscite et élève des mérites humains. En espérant, secondairement à coup sûr, en raison de ces mérites... c'est encore à cause de Dieu seul que l'on espérera, et l'espérance, par là, en prenant pleinement un aspect humain, ne perd rien de sa divine transcendance (p. 115).

L'étude suivante (5) : « La sainte vertu d'espérance » n'a pas été rédigée dans le cadre de *Morale et Corps mystique*. Elle complète cependant d'une façon heureuse l'étude précédente en montrant dans l'espérance une source de joie qui s'achève dans les perspectives de l'éternité.

La dernière étude (6) : « Le plus grand des commandements » est, au contraire, tout à fait dans l'ambiance du Corps mystique. Ne s'agit-il pas, en effet, de montrer que l'amour de Dieu et l'amour du prochain sont exigés du chrétien, parce que chrétien, c'est-à-dire membre du corps mystique dont Jésus, Verbe incarné, est le chef ? Nous retrouvons ici une pensée qui nous avait laissé quelque peu hésitant : l'homme, trouvant en lui-même « sa fin dernière », mais une fin dernière qui n'est telle que dans son ordre et relativement à lui et qui l'unit et l'assimile, surtout dans l'ordre surnaturel de la charité, à la fin dernière absolue qui est en Dieu (p. 131).

Bien que ce volume n'ajoute rien aux idées fondamentales de l'auteur, on le lira avec grand profit, surtout en raison des aspects nouveaux que présente la doctrine du corps mystique sur la foi, l'espérance (4) et la charité.

3. — La « Théologie du Corps mystique » ne serait pas complète sans une étude sur l'Eglise [9]. L'Eglise est le « corps du Christ » ; elle est le Christ continué et vivant dans la société des chrétiens. La doctrine est trop ancienne et trop traditionnelle pour qu'il soit utile d'insister [10]. Le P. M

[9] Cette étude est faite par le P. Mersch dans le tome II de la *Théologie du Corps Mystique*, ch. 17 : L'Eglise, son essence et ses notes ; ch. 18 : L'Eglise, ses fonctions ; ch. 19 : L'Eglise, fonction de sanctifier, sacrements. Deux autres chapitres, 20 : La grâce sanctifiante ; 21 : La grâce actuelle terminent le volume, sans l'achever. « L'auteur a été empêché par la mort, le 23 mai 1940, de rédiger la conclusion générale de son œuvre ; aucune ébauche, émanant de lui, ne permet ici de suppléer à cette lacune » (II, p. 399).

[10] Dans notre article *Jésus-Christ* du D. T. C. (t. VIII, col. 1350), l'Eglise était déjà présentée comme la continuation du Verbe incarné : dans sa constitution même, dans sa fécondité, dans la prédication de la vérité, dans la communication de la vie. Et ces indications générales se terminaient par un texte de Bossuet qu'on ne saurait trop rappeler : « Tous les fidèles (sont) un en Jésus-Christ,

rappelle à bon droit qu'en son essence, l'Eglise n'est pas seulement chose empirique, concrète, visible, tangible, société humaine, dont on peut écrire la sociologie et le droit canon, mais encore « une réalité invisible, vie de pensée, d'amour et de grâce qui se communique dans le dedans des âmes, divinisation et filiation adoptive qui, dans l'unité du Fils incarné, se diffuse dans toute l'humanité à des profondeurs inaccessibles à la conscience naturelle et qui à ces profondeurs, l'intériorise et l'unifie en elle-même et en Dieu » (p. 199) [1].

C'est sous cet aspect intérieur, « humano-divin » que l'auteur étudie l'Eglise, en expose les notes et les fonctions : enseignement, gouvernement, sanctification par les sacrements et principalement par le sacrifice de la Croix se prolongeant dans la messe et la communion, sanctification qui a pour effet d'unir l'humanité régénérée au Chef dans le corps mystique, par la grâce.

On voit par cette simple énumération tout le parti qu'on a pu tirer de la conception traditionnelle de l'Eglise, « continuation sur terre du Verbe Incarné ».

Il nous est très agréable d'ajouter ici quelques indications relatives à un beau traité théologique : *Le Mystère de l'Eglise : in Christo et in Ecclesia*, de M. l'abbé Roger HASSEVELDT [2]. Traité qui s'inspire de la doctrine du Corps mystique. Il fait suite au traité de la grâce et montre que la communication de la grâce est donnée *dans le Christ et dans l'Eglise*.

Une introduction expose l'importance du problème posé sous cette forme. Il s'agit avant tout de mettre en relief, en face des erreurs et des tendances contemporaines le rôle bienfaisant et nécessaire de l'Eglise, non seulement sur le plan spirituel, mais encore dans le domaine temporel.

Trois parties :

La première : *In Christo*, montre la grâce comme une participation à la grâce du Christ lui-même. Cette participation constitue formellement le corps mystique. De cette grâce, le Christ est cause méritoire, efficiente, exemplaire. Non seulement il nous l'a méritée, mais, par son humanité sainte, « instrument conjoint » de sa divinité, il la communique, lui, Chef, aux membres de son corps mystique, afin de nous configurer à lui et de nous transformer en exemples vivants pour les autres, *conformes fieri imaginis Filii*. Vie dans le Christ, intimité entre le Christ et tout son corps mystique, unité des fidèles dans le Christ, apostolat et action dans le Christ, communion des saints réalisant l'intimité des membres entre eux, telles sont les idées maîtresses exploitées avec un sens profond de ce que doit être la vie vraiment chrétienne.

La deuxième partie est une enquête scripturaire, cherchant à éclairer l'Ancien Testament au point de vue christologique et ecclésiologique. On y fait voir comment toute l'histoire du peuple de Dieu est orientée vers la venue du Messie. La révélation du Nouveau Testament est en continuité avec l'A. T. ; elle en marque l'accomplissement. Mais cet accomplissement même implique une rupture dans la continuité, en raison de la transcendance du Christ.

« Devant cette réalisation transcendante se découvre le vrai sens de l'A. T. qui était préparation, « ombre des réalités à venir ». Par là aussi se découvre le vrai sens du peuple juif et sa vraie grandeur : il est une transition, « le peuple de la promesse » qui donne au monde le Messie et l'Eglise » (p. 133-134).

Le « Royaume » est constitué par l'Eglise ; il n'est pas encore consommé. Il se consommera dans l'éternité. Cette perspective eschatologique est à la base des vertus de foi, d'espérance et de charité : « Puisque nous ne sommes pas dans l'état définitif, il ne s'agit pas d'aimer tout ce qui est actuellement bien et beau, mais seulement ce que nous sommes capables de transformer en valeur éternelle de foi, d'espérance et de charité ». C'est même là le « paradoxe » de l'Eglise militante ; elle est dans le monde sans être du monde. Elle doit s'incarner partout dans le monde, mais ne pas s'enliser dans le monde. Elle ne s'incarne que pour transfigurer. La 3e partie étudie d'une façon plus précise la phase actuelle du Royaume : l'Eglise fondée par Jésus-Christ sur le fondement de Pierre et des Apôtres.

L'auteur commence par préciser le sens du mot « Eglise », dans les différents aspects sous lesquels nous apparaît la société religieuse instituée par le Christ : elle est à la fois continuation de l'Incarnation et incarnation du corps mystique, sacrement du Christ Rédempteur et sacrement du corps mystique ; elle est un mystère, celui qu'on a si bien appelé « le mystère de l'Eglise ». De ce mystère, M. H. étudie quatre aspects, indiqués dans les quatre notes classiques.

Dans la *Catholicité*, la foi nous fait découvrir l'universalisme de la mission de l'Eglise et la manière dont l'Eglise entière, chefs et membres, doit réaliser cette mission (problème de l'action catholique et de l'œcuménisme). — *L'Apostolicité* donne le sens de la hiérarchie, de sa mission évangélisatrice, de l'apostolat du chrétien et de ses devoirs à l'égard de la hiérarchie. — *L'Unité* visible est, dans l'Eglise, le sacrement de l'unité invisible. Le pape en est le centre dans l'Eglise entière, l'évêque

et par Jésus-Christ un entre eux ; et cette unité, c'est la gloire de Dieu par Jésus-Christ, et le fruit de son sacrifice. Jésus-Christ est un avec l'Eglise, portant ses péchés, l'Eglise est une avec Jésus-Christ, portant sa croix. Jésus-Christ est en son Eglise faisant tout par son Eglise ; l'Eglise est en Jésus-Christ, faisant tout avec Jésus-Christ. Vous me demandez ce que c'est que l'Eglise : *l'Eglise, c'est Jésus-Christ répandu et communiqué ; c'est Jésus-Christ tout entier ; c'est Jésus-Christ homme parfait, Jésus-Christ dans sa plénitude* » (*Lettres de piété et de direction*, lettre IV).

[1] Dans le même sens, une intéressante note du P. André LIÉGÉ, O. P., dans la *Revue des sciences phil. et théol.* (oct. 1948, p. 351-357), *L'appartenance à l'Eglise et l'encyclique « Mystici Corporis Christi »* : « L'encyclique ne sépare pas, dans la question des membres du Corps mystique, l'appartenance à l'institution du salut de l'appartenance à la communauté du salut. Au terme de son enseignement, est membre proprement dit du Corps mystique du Christ celui qui vit dans son organisme visible, selon la totalité des éléments qui le composent : magistère, sacerdoce, hiérarchie épiscopale unie au Pontife romain, et qui possède en soi le fruit de cette insertion dans l'organisme visible : l'Esprit-Saint, âme de l'Eglise, au titre parfait de la charité chez les membres sains, de la foi et de l'espérance chez les membres infirmes » (p. 353).

[2] Abbé Roger HASSEVELDT, directeur au Grand Séminaire de Lille, *Le Mystère de l'Eglise. In Christo et In Ecclesia*. — Procure du Grand Séminaire, 60, rue Hippolyte-Lefebvre, Lille. L'édition que nous avons suivie ici est une édition *ad usum auditorum* qu'un bienveillant confrère nous a communiquée. Mais on nous a assuré que l'ouvrage était depuis peu dans le domaine public. Quoi qu'il en soit, nous n'hésitons pas à le faire connaître. Il peut rendre de grands services aux professeurs et aux étudiants en théologie.

dans son diocèse. L'unité se retrouve dans les sacrements, dans la foi, dans la liturgie. L'appartenance invisible à l'Eglise visible permet de résoudre le redoutable problème du salut des hommes de bonne foi qui se situent encore hors de l'Eglise. Aussi, pour reprendre un mot du P. Congar, « elle sauve plus qu'elle ne triomphe et s'incorpore plus de membres qu'elle ne peut dénombrer de sujets » [3].

— La *Sainteté* est essentielle à l'Eglise : la sainteté des membres n'en est que la manifestation. Cette sainteté des membres est nécessaire pour le succès de la Rédemption et pour la réforme fructueuse de l'Eglise. Certes, il existe des imperfections, des fautes, des maux, des abus ; mais ce n'est que dans la sainteté que l'Eglise possède qu'on trouvera le véritable remède à la médiocrité et au péché de ses membres...

Par sa propre sainteté, l'Eglise doit devenir de plus en plus le « plérôme » de la sainteté du Christ : l'étonnante richesse de cette sainteté apparaît dans la variété de ses enfants, de ses familles spirituelles, de ses groupes ethniques. C'est en ce sens qu'il faut comprendre les multiples écoles de spiritualité, la variété extraordinaire des saints, les multiples formes de dévouement et d'apostolat, les divers ordres religieux, etc.

Ce beau traité, où tant de richesses scripturaires, théologiques et mystiques sont accumulées, laissera peut-être l'impression de bouleverser et de déborder excessivement les cadres reçus. Il constitue néanmoins une synthèse remarquable de la doctrine catholique, groupée autour de l'idée centrale du Corps mystique. Il est à souhaiter qu'il soit divulgué en dehors du diocèse de Lille : son étude favorisera grandement l'essor du sens apostolique et la pénétration de l'idée chrétienne dans les milieux qui ne la comprennent guère ou même ne la comprennent plus [4].

A. MICHEL.

(*A suivre*).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Quelques-uns de mes confrères se sont émus à la lecture de l'*Ami* du 29 septembre 1949, p. 584-585 ; ils se sont demandés s'il y avait quelque chose de changé au sujet du baptême des enfants et en particulier si *tout* baptême solennel à domicile était désormais rigoureusement interdit.

R. — Ces confrères n'ont pu tirer de telles conclusions de notre article que s'ils n'ont pas remarqué ce qui y est écrit p. 584, 2e colonne :

« Le baptême solennel, c'est-à-dire avec toutes ses cérémonies, ne peut être licitement administré en dehors de l'église et des fonts baptismaux que dans deux cas : quand cela est demandé par un chef d'Etat, etc., et dans quelque cas particulier où l'Ordinaire du lieu, *pro suo prudenti arbitrio et conscientia, justa et rationabili de causa, in casu aliquo extraordinario, id concedendum censuerit* » (can. 776, § 2). L'évêque est seul habilité par le Droit pour juger et apprécier si le motif d'administrer le baptême solennel hors de l'église est suffisant ; et sa permission, rigoureusement requise, ne peut pas se présumer. »

Si l'on isole la fin de l'article sans tenir compte de ces déclarations formelles et qu'il paraisse imprécis ou incomplet, qui en portera la responsabilité ?

Il convient aussi de remarquer que nos réponses correspondent à des questions déterminées et n'ont pas la prétention de présenter un traité complet des matières auquelles elles touchent : or qu'on relise la question posée dans le cas présent ; la réponse serre de près cette question pour résoudre les difficultés particulières soulevées par notre correspondant.

Mais puisque nous revenons sur ce sujet, profitons-en pour compléter la doctrine donnée dans notre article précédent, en utilisant un document émané de la S. Congr. des Sacrements et daté du 22 juillet 1925. On en trouvera le texte complet dans l'*Ami*, 1925, p. 632-633. Pour nos abonnés récents, nous en transcrivons le passage essentiel :

« ...Em. Patres ita responderunt : Esse juri conforme quod, si infans non versatur in periculo mortis, sed sine periculo ad ecclesiam (ad normam canonis 775) transferri nequit, Ordinarius, vi canonis 776, § 1, n. 2, permittere potest « pro suo prudenti arbitrio et conscientia, justa et rationabili de causa, in aliquo casu extraordinario », quod domi baptismus solemniter administretur ; æstimare autem casus extraordinarii gravitatem est remissum prudentiæ et conscientiæ ipsius Ordinarii *in singulis casibus.* »

Nous soulignons ces derniers mots et nous attirons sur eux l'attention d'un autre correspondant ; il nous écrivait tout récemment que, dans son diocèse, l'évêque, croyait-il, avait donné à *tous* ses curés une autorisation *générale* de conférer le baptême solennel à domicile dans tous les cas où l'enfant, sans être en danger de mort, ne serait pas transportable à l'église, sans qu'on ait à en référer à l'Ordinaire pour chaque cas. Si une telle extension a réellement été faite, nous pensons que c'est en vertu d'un indult particulier.

Un troisième correspondant nous dit que certains curés croient pouvoir conférer le baptême solennel à domicile sans recourir à l'Ordinaire dont ils *présument* la permission, sous prétexte qu'elle est toujours donnée quand on la demande. On voit assez par le texte ci-dessus ce qu'il faut penser d'une telle pratique.

Quoi qu'il en soit, la règle générale demeure celle-ci :

En cas de danger de mort (can. 759, § 1), ou de nécessité urgente (can. 771), le curé confère à domicile le *baptême privé* (défini can. 737, § 2 ; cf. Rituel, tit. II, c. I, n° 28).

Le *baptême solennel* (défini *ibid.*) ne doit pas être administré à domicile, sauf deux cas : 1° les descendants d'un chef d'Etat ; 2° les enfants qui, sans

[3] Y. CONGAR, *Chrétiens désunis*, p. 280.

[4] M. l'abbé Hasseveldt a publié également quelques brochures utiles pour l'apostolat chrétien : *Le catholicisme en face du communisme* (L'Eglise catholique et « l'Eglise communiste », deux conceptions de l'histoire, de l'eschatologie, de la morale, de la personne et de la communauté, deux organismes d'action) ; *Le peuple de Dieu dans la Bible et dans la Liturgie* (Les deux courants modernes de retour à la Bible et de renouveau liturgique se conditionnent et s'éclairent mutuellement) ; *Comment présenter l'Eglise à nos contemporains* (Attitude non de condamnation, mais de « baptême » des valeurs du monde moderne) ; *La mission du laïcat dans l'Eglise* (Le chrétien est nécessairement apôtre, comme membre du Christ, membre de l'Eglise militante, membre d'une Eglise organisée ; quels traits doit revêtir la sainteté du militant catholique), etc.

être en danger de mort, ne peuvent sans inconvénient sérieux (de l'avis du médecin ou de la sage-femme) être portés à l'église avant un temps assez long ; mais le curé doit soumettre *chaque cas à son Ordinaire* et s'en tenir à sa décision (can. 776 et décret du 22 juillet 1925).

Enfin un confrère nous écrit qu'à plusieurs autour de lui il a *semblé* que l'article en question « favoriserait l'ondoiement », c.-à-d. le baptême privé donné à domicile en dehors du péril de mort.

Ni le mot, ni la chose n'est dans notre réponse. Le droit ignore ce mot et interdit cette pratique [1]. Rome insiste pour que les évêques la fassent disparaître. Le dernier document que nous connaissions à ce sujet n'est pas un décret, mais un *votum* en italien, non publié, adressé au nom de la S. C. des Sacrements aux Evêques de France en 1946. En voici les conclusions :

« 1° L'usage du baptême *privé*, en dehors du cas de péril de mort est ouvertement contraire à la discipline de l'Eglise (can. 755, 759). Aussi dans les diocèses où cet abus n'existe pas on doit faire tout le possible pour qu'il n'y soit pas introduit ; dans les diocèses où il est en usage, on doit, avec prudence et énergie prendre les moyens opportuns et nécessaires pour le supprimer le plus tôt possible.

2° L'évêque, excepté le cas prévu au can. 759 § 2 (cas de l'hérétique adulte baptisé sous condition) ne peut permettre le baptême *privé* en dehors du péril de mort.

3° Dans les cliniques, hôpitaux, maternités, toutes les fois qu'on devra conférer le baptême à des nouveau-nés hors du péril de mort, qu'on l'administre *solennellement* dans l'église ou l'oratoire, s'il en existe, ou du moins dans un lieu décent, avec la permission de l'Ordinaire diocésain, conformément au can. 776, § 1, n. 2. »

[1] Cette pratique ne serait « légitime que si, dans un diocèse, elle reposait sur une coutume au moins centenaire, tolérée par l'évêque, conformément au canon 5 ». A. Bride, dans *Catholicisme*, t. I, col. 1224.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

DANIEL-ROPS. — **L'Eglise des Apôtres et des Martyrs** (Coll. « Les grandes études historiques »). — In-12 de 724 p., 450 f. — Paris, Arthème Fayard, 1948.

Un nouvel ouvrage de M. Daniel-Rops ne peut manquer d'être accueilli avec faveur, voire avec enthousiasme. Comme ses aînés, celui-ci se recommande par la profondeur et l'ampleur de l'information, la netteté de l'exposition des problèmes, l'équilibre des jugements, aussi bien que par l'aisance, l'élégance et la précision du style. L'A. a le don des titres évocateurs, des synthèses vastes ramassées et heureusement nuancées, de l'épithète rigoureuse, des remarques savoureuses et suggestives ; il sait présenter en pleine vie un homme, une situation, choisir un personnage, type d'une époque ou d'une tendance, sans négliger « l'œuvre immense des anonymes » ; il possède l'art de ressusciter le passé à travers des formules d'actualité et d'en dégager les éléments durables. Cet art se conjugue avec un effort critique exigeant, sans jamais, d'ailleurs, tourner au dénichement de saint : les pages sur S. Jean Chrysostome, ou sur S. Basile « homme de santé fragile et d'âme indomptable » le manifestent de façon toute particulière. Le tableau d'ensemble mis sous les yeux du lecteur représente bien l'Eglise poursuivant, à travers toutes les vicissitudes, le plan divin de salut.

L'œuvre de M. D.-R. est donc une réussite, elle se fait lire : art, science et foi s'unissent pour en assurer le succès, d'ailleurs fort opportun. La science catholique contemporaine, légitimement fière de ses appréciables acquisitions, mérite bien qu'un écrivain au talent brillant, monnaie à l'usage du grand public ces acquisitions dont le mérite et la portée échappent trop souvent à la foule. Quel chemin parcouru depuis Renan !

Le présent volume s'ouvre sur les tout premiers temps de l'Eglise : « Le salut vient des Juifs », et s'achève avec la mort de l'empereur Théodose le Grand, en 395 : « Vers la relève de l'Empire par la Croix ». Quatre cartes dans le texte, un tableau chronologique et des « indications bibliographiques » en fin de volume, complètent l'exposé.

Personne ne s'étonnera que l'ampleur de l'œuvre ait occasionné quelques lapsus. Ainsi, p. 161, le *Didascalie* est un texte du second siècle, tandis que, p. 382 et 383, elle est rangée, comme d'habitude, parmi des écrits du IIIe siècle. Le mot illuminé (p. 102), dont la signification actuelle est péjorative, convenait-il pour désigner le prophète Agabos (Actes, XXI, 10) ? S. Paul, « héraut de l'esprit », qui use de termes touchants à l'adresse de ses chrétientés (Gal., IV, 19 ; II Cor., VI, 11, 12 ; Philip., I, 8, etc.), qui peut les les prendre à témoins de ses procédés maternels (I Thes., II, 7, 8), qui fut l'ojet d'une démonstration d'attachement unique dans tout le Nouveau Testament (Actes, XX, 37, 38), n'a-t-il « rien de tendre et d'aimable » (p. 79) ? La question des rapports des chrétiens avec le pouvoir civil semble avoir besoin d'une mise au point.

Ces menues améliorations désirables et d'autres encore seront facilement apportées, puisque la haute valeur de l'ensemble ne manquera pas de produire un enlèvement rapide des éditions.

Flamme de joie. Marie-Angélique de Jésus. — In-8 carré de 348 p. — En vente au Carmel de Pontoise, 1949.

Depuis 1922, plusieurs ouvrages ont fait connaître au public cette attachante figure de Carmélite, morte à 26 ans (1893-1919) au Carmel de Pontoise. Le présent volume, aux pages compactes, nous livre sur cette « fille de chez nous » [1], une documentation très abondante à laquelle désormais il sera indispensable de se référer.

On nous présente d'abord une gerbe de *Souvenirs* (p. 11-65) recueillis par sa famille et ses amis pendant qu'elle vivait dans le monde (1893-1914), par ses Mères et ses Sœurs pendant son séjour au Carmel (1914-1919). Le morceau le plus important est une *Autobiographie* (p. 66-206), où la religieuse, sur l'ordre de ses supérieurs, raconte en détail sa vie spirituelle depuis son enfance jusqu'en 1917. Sous le titre *Dernières Ascensions* (p. 207-234) les témoins de sa vie carmélitaine décrivent les suprêmes étapes de la voie montante qui la conduit à la consommation (1917-1919). Un recueil de ses *Lettres* et quelques autres documents terminent le volume (p. 235-342).

Le milieu familial, entre un père faible et une mère très autoritaire, nerveuse et changeante, lui fut une

[1] L'expression est du regretté chan. Elie Maire, qui a consacré trois études à Sœur M.-Angélique.